Ph. U. 138 xm

<36635362640013 S

<36635362640013

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 138 XIII

AKADEMIKA

BEITRÄGE ZUR LITTERATURGESCHICHTE
DER SOKRATISCHEN SCHULEN

VON

FERDINAND DÜMMLER.

GIESSEN
J. RICKER'SCHE BUCHHANDLUNG.
1889.

Preis : 6 M. 50 Pf.

102

AKADEMIKA

BEITRÄGE ZUR LITTERATURGESCHICHTE
DER SOKRATISCHEN SCHULEN

VON

FERDINAND DÜMMLER.

GIESSEN
J. RICKER'SCHE BUCHHANDLUNG.
1889.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

HERRN · DIRECTOR

DR · OTTO · NASEMANN

IN · DANKBARER · VEREHRUNG
GEWIDMET.



Ταῦτ᾽ ἔχω ὅσ᾽ ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ
μετὰ Μουσῶν
Σέμν᾽ ἐδάην. Krates.

V o r r e d e.

Wenn ich Ihnen, hochverehrter Lehrer und Freund, meine erste gröſsere Arbeit widme, so bedarf das einer Rechtfertigung weder unter vier Augen, noch vor der Oeffentlichkeit, da ich der freundlichen Aufnahme von Ihrer Seite sicher bin. Es liegt mir daher auch ferne, zur Erläuterung meiner Widmung die Verdienste würdigen zu wollen, welche Sie sich um Alle erworben haben, die unter Ihrer Leitung in die humaniora eingeführt wurden; das wird Ihren persönlichen Schülern noch lange Zeit um so schwerer möglich sein, je persönlicher der von Ihnen geübte Einfluſs war, und der von uns empfundene Dank ist. Wir können diesem Dank nur Ausdruck geben, indem wir Ihrer Lehre und Ihrem Beispiele nachleben, jeder in seinem Beruf, so gut er kann. Und nur so ist auch diese Widmung gemeint.

Wenn Sie jetzt nach langjähriger unermüdlicher Amtsthätigkeit übergehen zu der freien geistigen Thätigkeit, welche die Römer otium nannten, und welche im Alterthum Vorrecht der Herrscher über die Geister war, so werden sich Ihre alten Schüler zusammenfinden, um ihrer Dankbarkeit und ihren Segenswünschen für Ihre Zukunft Ausdruck zu geben. Hierfür ist uns aber Ihr Abgang von der Schule nur ein willkommener Anlafs, einen wesentlichen Abschnitt in Ihrem Leben bezeichnet er für uns so wenig, als Ihr Einflufs sich auf die Schulzeit beschränkte. Im Unterricht und im Verkehr haben Sie stets zu strenger Arbeit im Dienste der Pflicht durch Lehre und Beispiel hingeleitet, aber auch weit über diese hinaus zum richtigen Gebrauch des otium durch Beziehung aller Arbeit auf die allgemeinen Ziele der Menschheit.

Im Alterthum geht die Begründung und die herrschend gebliebene Auffassung rein wissenschaftlicher Thätigkeit von der Akademie aus, mit deren Geschichte vornehmlich sich diese Blätter beschäftigen. Für uns ist diese Auffassung als Regel nicht mehr haltbar, in so idealem Glanze sie auch erscheint. Auch die wissenschaftliche Beschäftigung ist zum Beruf geworden, und es ist gut, dafs dem so ist, sie hat sich für ihre Wirksamkeit vor den Ansprüchen, welche das Leben an den Menschen und Bürger stellt, zu verantworten, wie jede andere pädagogische Thätigkeit. Freilich gestattet gerade hier die praktische Wirksamkeit am wenigsten eine Beschränkung auf den Lehrstoff des praktischen Bedarfs, ich habe sogar gefunden, dafs bei gesteigerten praktischen Ansprüchen Bedürfnifs und Fähigkeit zu rein theoretischer Einkehr wächst. In Anerkennung dieses Bedürfnisses ist denn auch dem Berufe, welcher jetzt der akademische heifst, ein reichliches otium zugemessen, damit über der πρᾶξις die θεωρία nicht vernachlässigt werde, welche an sich mit der Praxis gar nichts zu thun hat, ohne welche aber eine erspriefsliche

Einwirkung überhaupt nicht möglich wäre. Wenn ich nun wage, Ihnen zum Eintritt in das wohlverdiente ehrenvolle otium die ersten Früchte meiner akademischen Mufse darzubringen, so will ich Sie dadurch nicht etwa für die sauern unter ihnen mitverantwortlich machen, sondern nur bekennen, wie viel ich Ihrem Vorbilde für eine freudige Auffassung der Berufsthätigkeit schulde, soweit die Leistungen auch hinter derselben zurückbleiben mögen; *τοιαῦτα γὰρ τὰ ἡμέτερα, οὐχ οἷα βούλεταί τις ἀλλ' οἷα δύναται.*

Für etwaige Leser müssen Sie mir noch einige Bemerkungen gestatten.

Die vorliegenden Abhandlungen sind zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden, zum gröfsten Theil aber erst im letzten Jahre aufgeschrieben, da ich theils von andern Plänen in Anspruch genommen war, theils das Vertrauen nicht besafs, sie der Oeffentlichkeit zu übergeben. Namentlich über Platon ist so viel Gutes und Schlechtes geschrieben worden, dafs, so mufste ich mir sagen, auf den wichtigsten Gebieten ein tieferes Eindringen ohne starke Subjectivität nicht möglich ist, mit der Subjectivität aber hört die Verbindlichkeit auf. Die freundliche Aufnahme, welche meine früheren Arbeiten auf diesem Gebiete bei einigen berufenen Beurtheilern gefunden haben, hat mich nun ermuthigt, die alten Studien wieder aufzunehmen, und einiges davon der öffentlichen Prüfung vorzulegen. Dafs ich Stückwerk gebe, ist mir wohl bewufst. Der Anschein gröfserer Einheitlichkeit hätte sich dem Buche leicht geben lassen, durch allgemeinere Fassung der Aufgabe und engere Verknüpfung der Theile. Ich wollte aber gerade den Anschein vermeiden, als beabsichtige ich, abgeschlossene Ergebnisse zu bieten, da schon das Studium der platonischen Literatur lehrt, dafs die Abgeschlossenheit der von Platon entworfenen Bilder zu ihrer Zuverlässigkeit in umgekehrtem Verhältnifs steht. Gewifs kann im letzten

Grunde Platon nur aus sich selbst verstanden werden, ebenso wie Homer, aber ebenso gewiſs kann bei beiden dies Verständniſs nur ein genetisch-historisches, im Zusammenhange der Geschichte des Epos und der Philosophie begründetes sein. Wie man ohne sorgfältige Benutzung aller epischen Reste die Homerischen Gedichte in einem beliebigen Punkte einsetzend nach den verschiedensten Richtungen aufrollen kann, so auch das platonische System, wenn man versucht, von einem nach individueller Vorliebe ausgewählten Hauptdogma das Uebrige zu construieren. Das führt denn zu neuplatonischen Systemen, deren die letzten hundert Jahre eine ganze Anzahl hervorgebracht haben, aber zu keinem historischen Verständniſs Platons. Diese Platonforschung hat vor allem den groſsen Nachtheil, daſs sie die dialogische Einkleidung nur als lästige Fessel empfindet, da sie von Anfang an auf das Ganze des Systems auszugehen pflegt. Die nothwendige Folge dieses Verfahrens ist, daſs einige der wichtigsten Dialoge als Platons unwürdig ohne weitere Gründe ihm abgesprochen werden, weil man ihren künstlerischen und polemischen Charakter nicht versteht, in andern, welche man für das System nicht missen mag, beherzigenswerthe Fingerzeige, die Platon selbst über seine Absichten gibt, unbeachtet bleiben.

Um diese Fehler möglichst zu vermeiden, habe ich nach dem Vorgange des unvergeſslichen Bonitz die dialogische Einkleidung in erster Linie berücksichtigt und zu den Ansichten, welche Platon als fremde referiert, nach Thunlichkeit die verwandten Ausführungen aus der philosophischen Litteratur angeführt. Ferner habe ich mich bemüht, meinen Standpunkt auſserhalb des platonischen Systems zu nehmen und von möglichst verschiedenen Punkten aus mich demselben zu nähern. Denn so sehr vielleicht auch eingehendere Forschungen die Einzigkeit Platons im Kreise der Sokratiker herausstellen werden, so sehr halte ich es für geboten, ihn zunächst innerhalb dieses

Kreises zu begreifen. Diese verschiedenen Annäherungsversuche auch äufserlich als unabhängig von einander gesondert zu halten, war mir wichtiger, als gleichmäfsiger Flufs der Darstellung, und ich hoffe, dafs eine sachliche Prüfung der vorgetragenen Ansichten die Selbständigkeit der einzelnen Theile anerkennt, und Billigung oder Mifsbilligung des Ganzen nicht von der eines einzelnen Theiles abhängig macht. Vielleicht möchte da die Unterscheidung von Kapiteln und Anhängen überflüssig oder störend erscheinen. Ich habe mich dennoch für sie entschieden, weil das Ziel trotz aller Seitenwege eine Genesis der platonischen Philosophie ist, und habe daher in den acht Kapiteln alle die Vorarbeiten, welche mit diesem Ziel in unmittelbarer Verbindung stehen, zusammengefafst, wobei ich die vorgetragenen Ansichten zugleich an einer thunlichst chronologischen Anordnung des Stoffes zu bewähren versuchte. Vielleicht war diese Trennung der Vorarbeiten voreilig, aber ich hoffe, dafs sie den Ueberblick erleichtert.

Um mich einer möglichst unbefangenen Aufnahme zu versichern, habe ich Polemik thunlichst vermieden, welche ich überhaupt selten der Sache für förderlich halte, ebenso habe ich vermieden, in schwebenden Fragen, wie die Abfassungszeit des Phaidros oder die Entstehung des Staates oder der Werth sprachlicher Kriterien für die Chronologie sind, mein Urtheil in einer bestimmten Richtung abzugeben, ohne neue ausschlaggebende Gründe beibringen zu können. Ich würde mich freuen, wenn diese Enthaltsamkeit zu unbefangner Aufnahme meiner Arbeiten auf abgelegneren Gebieten, namentlich meiner Rettungsversuche, beitrüge. Es ist ja wahr, was Böckh bemerkt, dafs es unmöglich ist, die Echtheit einer einmal angezweifelten Schrift streng zu erweisen, aber bei guter Ueberlieferung scheint mir die Darlegung und Wegräumung der Gründe der Athetese wenigstens dazu zu verpflichten, einmal zu versuchen, wie weit man mit der Annahme der Echtheit kommt, und da scheint mir z. B. der Gewinn aus einer Analyse des

gröfseren Hippiasdialoges für die platonische Philosophie nicht gering zu sein. Sollten meine Bemühungen für diesen Dialog und für den antisthenischen Archelaos, wo Polemik leider unvermeidlich war, keinen Erfolg haben, so würde ich die Schuld viel mehr meiner Ungeschicklichkeit als meinen Gründen zuschreiben.

Die Auswahl, mit welcher ich die moderne Literatur citiert habe, werden die Kenner derselben gut heifsen; ich will lieber in den Verdacht kommen, etwas nicht gelesen zu haben, als durch ein nicht streng zur Sache gehöriges Citat zu belästigen, ebenso glaubte ich, die selbstverständliche Anerkennung der grundlegenden Arbeiten, welche in Aller Händen sind und durch welche dieses Buch erst möglich wurde, von der Untersuchung ausschliefsen zu sollen. Denjenigen, *οὓς οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*, wird die sachlichste Form immer die liebste sein. So glaubte ich auch meinem Lehrer und Freunde August Krohn am besten gerecht zu werden durch Weiterbauen auf den positiven Anregungen, welche er mir gegeben, und durch ausführliche Darlegung der Gründe, welche mir unmöglich machten, seine Folgerungen anzunehmen. Jetzt, wo er uns durch einen unerwarteten Tod zu früh entrissen ist, ist es mir Bedürfnifs dafür Zeugnifs abzulegen, wie viel ihm auch die vorliegende Untersuchung trotz ihrer abweichenden Richtung verdankt, obwohl sie von dem Lebenden wol nur freundschaftliche Theilnahme, keine Billigung zu erwarten gehabt hätte. Was Krohn that und schrieb, entsprang aus einem leidenschaftlichen Wahrheitsdrange, und so mächtig war dieser Drang, dafs er unmittelbar auf das Ziel loseilte und die intuitive Erfassung dieses Zieles zum Ausgangspunkt der Beweisführung machte. So hatte er eine lebendige Anschauung von der Persönlichkeit eines Sokrates, Platon, Xenophon und Aristoteles und in dieser glaubte er ein untrügliches Kriterium für die Sichtung der Litteratur, aus der sie erst gewonnen war, zu besitzen. Die Bedeutung der philolo-

gischen Kleinarbeit für die Ordnung der Ueberlieferung erkannte er bereitwillig an und war in anerkennenswerthem Grade mit ihr vertraut, aber sie mufste sich in den Dienst seiner speculativen Postulate stellen. Auch für anders denkende liefs sich aus dieser von hinreifsendem Feuer getragenen Behandlung historischer Probleme manches lernen. Es ist richtig, dafs in der Litteraturgeschichte die intuitive Anschauung der Persönlichkeit mit der kritischen Bearbeitung der Ueberlieferung Hand in Hand gehn mufs, wie sie das letzte erreichbare Ziel der Forschung ist. Sie ist aber keine höhere Form der wissenschaftlichen Erkenntnifs, sondern eine Function der productiven Phantasie, welche für die Ordnung der Ueberlieferung den Werth einer Hülfshypothese hat und nach jeder sich nicht fügenden glaubwürdigen Ueberlieferung sich solange modificieren mufs, bis alle gut überlieferten Thatsachen in ihr Platz haben. Erst nach kritischer Bearbeitung aller überlieferten Thatsachen tritt dies dichterische Vermögen wieder in sein Recht, wie das Auge auf dem Gipfel des Berges, wenn der Fufs nicht höher steigen kann. Die lebhafte Betonung der Nothwendigkeit persönlicher Auffassung, der Berücksichtigung der besondern Gesetze, welchen ein Genius wie Platon, unterworfen ist, ist Krohns bleibendes Verdienst, das in seiner Auffassung Platons um so glänzender hervortritt, je näher es der Weltanschauung des geistesverwandten Idealisten selbst kommt. Wir müssen versuchen, uns das Gute dieser leidenschaftlichen Anschauung zu Nutze zu machen, aber wir dürfen uns nicht über die Kluft der Jahrtausende hinwegsetzen und müssen trachten, den Zeitverhältnissen, unter welchen Platon lebte, gerechter zu werden. Dafs Krohn auch dies versucht hat, ist keine Frage. Wie er die gewaltige Persönlichkeit als eine werdende zu begreifen versucht hat, verdient alle Achtung; aber hier ist eine Gränze seines Könnens, seine speculative Beanlagung hindert ihn, das Aeufserliche und Zufällige zu beachten, das auch in der Entwickelung des gröfsten

Menschen eine wichtige Rolle spielt und das nur einer unbefangenen Prüfung der Ueberlieferung zugänglich ist.

Einige Werke, welche ich hätte anführen müssen, sind mir zu spät bekannt geworden, um noch berücksichtigt werden zu können. Dies gilt namentlich von Otto Kerns Arbeiten über die Theogonieen und von Blass Programm de Antiphonte sophista Jamblichi auctore. Zu wesentlichen Aenderungen würde eine frühere Kenntnifsnahme beider Arbeiten mich nicht veranlafst haben, doch würden sie mir in manchen der ausgesprochenen Ansichten eine willkommene Unterstützung gewährt haben. Wenn diese Arbeit freundliche Aufnahme findet, so hoffe ich, das Versäumte theilweise wieder gut zu machen, da ich wenigstens auf die orphischen Einflüsse in der Philosophie noch einmal ausführlich einzugehen hoffe. Eine Untersuchung über die Philosophie des Xenokrates war schon für dies Buch geplant und begonnen, sie wurde zurückgehalten, da sich ihre Verbindung mit andern Forschungen, welche den Rahmen des vorliegenden Buches wesentlich überschritten haben würden, empfahl.

Dafs ich die Vorrede mit der Abbildung einer antiken Bronze schmücken kann, verdanke ich der oft erprobten Liebenswürdigkeit meines Freundes Robert v. Schneider. Die Rechtfertigungsgründe einen Vers des Kynikers Krates darunter zu setzen, finden sich im fünften Anhang.

Ungleichmäfsigkeiten in der Orthographie und Druckfehler — von welchen ich nur die störenden berichtige — bitte ich zu entschuldigen, da ich während der Drucklegung vielfach leidend und stark beschäftigt war.

Meinem Verleger Friedrich Reimer bin ich für freundschaftlichstes Entgegenkommen und entsprechende Ausstattung zu grofsem Danke verpflichtet.

Giefsen, März 1889.

Ferdinand Dümmler.

Inhalt.

Kapitel I :	Antisthenes Archelaos und die olympischen Festreden	S. 1
Kapitel II :	Menexenos und Menon	S. 18
Kapitel III :	Platon, Pausanias und Xenophon. (Die beiden Symposien.) Protagoras	S. 34
Kapitel IV :	Platon und Isokrates (Hippias I). Antisthenes Protreptikos berücksichtigt von Isokrates, Platon und Xenophon	S. 52
Kapitel V :	Platons Gorgias	S. 69
Kapitel VI :	Die Vorsehungslehre der Memorabilien und die Physik des Kratylos	S. 96
Kapitel VII :	Zu Aristipp und zur Geschichte der Hedonik und des Sensualismus	S. 166
Kapitel VIII :	Der Streit zwischen Platon und Antisthenes über die Ideenlehre	S. 188
Anhang I :	Ein stoischer Gegner Theophrasts	S. 211
Anhang II :	Die Anfänge des Menschengeschlechts	S. 216
Anhang III :	Hippias der Eleer	S. 247
Anhang IV :	Ein mathematischer Lehrsatz in Platons Menon und die Elementenlehre des Timaios	S. 260
Anhang V :	Bronze eines Kynikers in Wien	S. 268
Nachträge		S. 271

Druckfehler.

Seite	23	Zeile	1	von	oben	lies	282	statt 128
„	29	„	7	„	„	„	υἱοῦ	„ νἱοῦ
„	29	„	14	„	„	„	Polykrates	„ Polykratos
„	40	„	16	„	„	„	ἀγανὴ Περσεφόνεια	„ ἐπαινὴ Περσεφονείη
„	41, 2	„	2	„	„	„	b 38	„ 638
„	45	„	22	„	„	„	mufs	„ mufs man
„	84, 1	„	4	„	„	„	frg. 101	„ frg. 4
„	87, 1	„	6	„	„	„	antisthenische	„ antisthemische
„	93	„	35	„	„	„	p. 225 b	„ p. 25 b
„	104	„	3	„	„	„	15, 6	„ 22
„	117, 1	„	2	„	„	„	Wolken	„ Wespen
„	130, 1	„	26	„	„	„	natali 14	„ natalic
„	133	„	30	„	„	„	408	„ 480
„	139	„	4	„	„	„	Dike	„ Dicke
„	142	„	31	„	„	„	70 G	„ 709
„	151	„	5	„	„	„	dafs	„ das
„	158	„	26	„	„	„	Welckers	„ Wolckers
„	172	„	27	„	„	„	Hedonik	„ Hedorik
„	173	„	15	„	„	„	porcus	„ poreus
„	190	„	7	„	„	„	217	„ 317
„	190	„	14	„	„	„	dem	„ den
„	191	„	2	„	„	„	Herodoros	„ Herodoras
„	191	„	5	„	„	„	Euthydem	„ Euthyden
„	191	„	9	„	„	„	erschienen	„ erscheinen
„	192	„	3	„	„	„	Delphos	„ Desphos
„	230	„	16	„	„	„	neugebildeten	„ umgebildeten
	144						[illegible]	[illegible]

Kapitel I.

Antisthenes' Archelaos und die olympischen Festreden.

Dafs in der dreizehnten Rede des Dion Chrysostomus dem Inhalte nach ein sokratischer Dialog wiedergegeben sei, welcher nur bald nach 393 verfafst worden sein könne, und dafs alle Anzeichen auf Antisthenes als Verfasser dieses Dialoges deuten, habe ich früher in meiner Dissertation zu erweisen gesucht [1]). Usener hat diese Hypothese angenommen und nach einer Andeutung derselben Rede Dions vermuthet, dafs der benutzte Dialog der Archelaos gewesen sei. Beide Vermuthungen haben mehrfach Zustimmung gefunden, in letzter Zeit aber auch Widerspruch. In Fleckeisens Jahrbüchern 1887 S. 207 ff. sucht Susemihl auszuführen, dafs zwar Usener mit Recht angenommen habe, dafs in Dions Rede ein unter Antisthenes Namen gehender Dialog Archelaos benutzt sei, dafs ich aber im Irrthum sei, wenn ich in Folge dessen die in dieser Rede enthaltenen Gedanken dem Antisthenes zuschriebe, der Dialog sei nämlich unächt. Es ist sehr zu bedauern, dafs die Umdrehung des zeitlichen und causalen Verhältnisses beider Vermuthungen [2]), zu welcher meines Wissens meine

[1]) Antisthenica (Weidmann 1882) S. 8 ff.

[2]) Auch E. Maafs drückt sich Hermes XXII S. 592 Anm. so aus, dafs man annehmen möchte, er habe statt meiner Arbeit nur den Aufsatz von Susemihl gelesen, wenn er nicht an der Aechtheit des Archelaos festzuhalten schiene.

Arbeit nicht den geringsten Anhalt gewährt, Susemihl verhindert hat, sich mit den für meine Ansicht vorgebrachten Gründen zu beschäftigen. Er würde dann gesehn haben, daſs dieselbe von der Aechtheit des Archelaos völlig unabhängig ist. Es kam mir zunächst auf den Nachweis an, daſs von Dion ein sokratischer Dialog aus dem Ende der neunziger Jahre von kynischer Färbung benutzt worden ist, und ich glaubte mit Usener, daſs dies der ächte Archelaos des Antisthenes war. Sollte sich die Unächtheit des ganzen zehnten Bandes des Antisthenes nachweisen lassen, was meines Erachtens ganz unmöglich und Susemihl durchaus nicht geglückt ist, so würde ich Antisthenes *πολιτικός* als Quelle Dions in Anspruch nehmen [1]).

Wenn aber Jemand Useners Vermuthung für zwingend und die Unächtheit des Archelaos für erwiesen hält, von dem würde man billig Antwort auf die Frage erwarten, wer in der 96. Olympiade Dialoge schrieb, welche später mit denen des Antisthenes verwechselt werden konnten, oder ob er glaubt, daſs ein späterer Fälscher die Schlauheit und die Kenntnisse gehabt habe, eine Schrift zu fälschen, welche mitten im Geistesleben und in der litterarischen Polemik jener Olympiade steht. Da Susemihls Beseitigung des antisthenischen Archelaos, wie es scheint, auch den Beifall Zellers [2]) gefunden hat, dürfte es nicht überflüssig sein, die Untersuchung auf breiterer Grundlage von neuem aufzunehmen. Ich werde zunächst den Spuren nachgehn, welche ein im Alterthum als Antisthenisch gelten-

[1]) Die Benutzung auch eines untergeschobenen Archelaos seiten Dions bestreitet Paul Hagen in der ersten These seiner Dissertation quaestiones Dioneae (Kiel 1887). Da Gründe nicht angegeben sind, kann ich mich mit dem Verfasser, welchem ich sonst für einige Berichtigungen verbunden bin, nicht auseinandersetzen.

[2]) Archiv für Gesch. d. Philos. I S. 257, Philosophie der Griechen II 1⁴ S. 282, 1, vgl. jedoch S. 57, 6.

der Dialog Archelaos in der popularphilosophischen Litteratur gelassen hat, dann durch Analyse der Reste die Abfassungszeit zu ermitteln suchen und schliefslich auf Susemihls für die Unächtheit vorgebrachten Gründe eingehn.

Ich beginne mit einer Untersuchung über das Gleichnifs von der Weltbühne. Es wird sich durch Sammlung und Sichtung der Ueberlieferung herausstellen, dafs dieses vielfach und in vielen Fassungen vorkommende Bild sich hauptsächlich bei stark kynisch beeinflufsten Schriftstellern findet, und dafs die Spuren seiner Entstehung bis ins vierte Jahrhundert zurückreichen.

In der Hauptsache sind zwei Formulierungen zu unterscheiden, welche aber bereits von Anfang an neben einander bestanden haben können und wahrscheinlich neben einander bestanden haben.

1. Nimm dir von der Bühne die Lehre, dafs die grofsen Unglücksfälle die Reichen und Mächtigen treffen. 2. Nimm dir am guten Schauspieler ein Beispiel und spiele gleich ihm alle Rollen, welche dir das Glück zuertheilt, gleich gut. Erstere Anwendung findet sich bei Dion a. a. O. p. 427 R: *Καίτοι τραγῳδοὺς ἑκάστοτε ὁρᾶτε τοῖς Διονυσίοις καὶ ἐλεεῖτε τἀτυχήματα τῶν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἀνθρώπων ἀλλ' ὅμως οὐδέποτε ἐνεθυμήθητε, ὅτι οὐ περὶ τοὺς ἀγραμμάτους οὐδὲ περὶ τοὺς ἀπᾳδοντας οὐδὲ τοὺς οὐκ εἰδότας παλαίειν γίγνεται τὰ κακὰ ταῦτα, οὐδὲ ὅτι πένης ἐστὶν οὐδεὶς, οὗ ἕνεκα τραγῳδίαν τις ἐδίδαξε, τοὐναντίον γὰρ περὶ τοὺς Ἀτρέας καὶ τοὺς Ἀγαμέμνονας καὶ τοὺς Οἰδίποδας ἴδοι τις ἂν πάσας τὰς τραγῳδίας, οἳ πλεῖστα ἐκέκτηντο χρήματα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ γῆς καὶ βοσκημάτων.*

Ganz derselbe Gedanke in der üblichen Einkleidung des Apophthegma kehrt wieder bei Aelian V. H II. 11 *Σωκράτης ἰδὼν κατὰ τὴν ἀρχὴν τῶν τριάκοντα τοὺς ἐνδόξους ἀναιρουμένους καὶ τοὺς βαθύτατα πλουτοῦντας ὑπὸ τῶν τυράννων ἐπιβουλευομένους Ἀντισθένει φασὶ*

περιτυχόντα εἰπεῖν· μή τί σοι μεταμέλει, ὅτι μέγα καὶ σεμνὸν οὐδὲν ἐγενόμεθα ἐν τῷ βίῳ καὶ τοιοῦτοι, οἵους ἐν τῇ τραγῳδίᾳ τοὺς μονάρχους ὁρῶμεν, Ἀτρέας τε ἐκείνους καὶ Θυέστας καὶ Ἀγαμέμνονας καὶ Αἰγίσθους; οὗτοι μὲν γὰρ ἀποσφαττόμενοι καὶ ἐκτραγῳδούμενοι καὶ πονηρὰ δεῖπνα δειπνοῦντες ἑκάστοτε ἐκκαλύπτονται· οὐδεὶς δὲ ἐγένετο οὕτω τολμηρὸς οὐδὲ ἀναίσχυντος τραγῳδίας ποιητής, ὥστε εἰςαγαγεῖν εἰς δρᾶμα ἀποσφαττόμενον χορόν. Schon hier drängt sich unwillkürlich der Verdacht auf, dafs nur durch die apophthegmatische Fassung aus: ‚Sokrates sagt bei Antisthenes‘, ‚Sokrates sagte zu Antisthenes‘ geworden ist.

Eine Exemplification unsres τόπος verbunden mit einer ächt kynischen Mythendeutung findet sich am Schlufs des ersten sokratischen Briefes an Archelaos (Hercher Epistologr. Gr. S. 611): ἐοίκασι δὲ καὶ οἱ πρῶτοι μυθολογήσαντες τὰ περὶ τὸν Βελλεροφόντην τούτῳ τι παραπλήσιον αἰνίξασθαι. οὐ γὰρ ὅτι οἶμαι τόπου ὑψηλοτέρου ἀλλ' ὅτι πραγμάτων μειζόνων ἢ καθ' ἑαυτὸν ὠρέχθη μετὰ ταῦτα αὐτῷ συμφοραὶ ἐγίνοντο· καταπεσὼν γὰρ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αἰσχρῶς καὶ ἐπονειδίστως τὸν λοιπὸν ἔζη βίον διὰ τοὺς ἐφυβρίζοντας ἐν τοῖς ἄστεσιν ἐπὶ τὴν ἐρημίαν ἐξεληλυθὼς καὶ τὰς βάσεις ἀπολωλεκὼς οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς εἰθίσμεθα λέγειν, ἀλλὰ τὴν παρρησίαν ἐφ' ἧς ὀρθοῦται ὁ ἑκάστου βίος. Ich will nicht behaupten, dafs der Verfasser des Briefes, welcher sich sonst vornehmlich mit den verbreitetsten Dialogen Platons bekannt zeigt, den dem Antisthenes zugeschriebenen Dialog Archelaos selbst gelesen habe, er kann den Passus aus einem Florilegium haben; aber ächt kynisch ist dieser unzweifelhaft, nicht nur die allegorische Deutung im allgemeinen, sondern auch der Ausdruck οἱ πρῶτοι μυθολογήσαντες [1]) und die

[1]) vgl. τοὺς πρώτους θεολογήσαντας bei Aristoteles Metaph. A 3 p. 983 b, eine Stelle, welche sich vornehmlich auf Antisthenes bezieht.

Deutung der παῤῥησία als Steigbügel erinnern lebhaft an ähnliche Versuche des Antisthenes.

Dafs schon durch die bisher beigebrachten Stellen eine etwas dunkle Stelle des platonischen Kratylos Licht erhält, könnte als indirecter Beweis für den antisthenischen Ursprung des Gleichnisses angeführt werden. Denn dafs im Kratylos die Lehre des Antisthenes zuerst — zum Theil parodirt — vorgetragen, dann dialektisch widerlegt wird, sollte seit Schleiermachers einleuchtenden Bemerkungen [1]) nicht mehr bezweifelt werden. Hier liest man nun in der etymologischen Erklärung des Namens Pan, welche einen Fundamentalsatz antisthenisch-stoischer Physik enthält, p. 408c folgendes als Grund dafür, dafs Pan mit Bocksfüfsen dargestellt werde : Τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν· ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοι καὶ τὰ ψεύδη ἐστὶ, περὶ τὸν τραγικὸν βίον. Die ψεύδη sind das Vorurtheil der Menge, dafs Macht und Reichthum glücklich mache, die μῦθοι die daraus entspringenden Geschicke der tragischen Helden [2]). Ich will indessen dieser Uebereinstimmung keine beweisende Kraft zusprechen, da der Charakter der platonischen Polemik noch nicht unbestritten festgestellt ist. Auf den schwierigen und interessanten Dialog Kratylos werde ich in anderm Zusammenhange ausführlich zurückkommen.

Noch weiter verbreitet ist die andersgefafste Moralanwendung der Bühne : Der Weise sei wie der gute

[1]) Platons Werke II 2[3] (Berlin 1857) S. 12. Vgl. auch C. Reinhardt de Isocratis aemulis (Bonn 1873) S. 27 und meine Ausführungen Exercitationis grammaticae specimina des Bonner Seminars für Bücheler (Bonn 1881) S. 51 ff. und Antisthenica S. 15.

[2]) Mitunter entnimmt Plato auch selbst Bilder von der Bühne. Im Staat VIII p. 577b soll der Tyrann betrachtet werden γυμνὸς τῆς τραγικῆς σκευῆς und im Philebos p. 50b ist von des Lebens ganzer Tragödie und Komödie die Rede.

Schauspieler, und auch hier weisen alle Anzeichen auf den dem Antisthenes zugeschriebenen Dialog Archelaos als Quelle. Zunächst tritt uns in lebendiger Ausführung bei Teles Stobaeus flor. CVIII 82 das Bild entgegen, wie Tyche als dramatische Dichterin die Rollen vertheilt. Dafs Teles hier, wie gewöhnlich, nur aus einer Diatribe des Borystheniten Bion schöpft, erhellt aus Stobaeus flor. V. 67, wo Bion als Gewährsmann genannt wird.

Der erste Erneuerer der kynischen Lehre, Ariston von Chios, stellte nach Laertios Diogenes VII 160 dies Gleichnifs an die Spitze seiner Ethik: *τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρός τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντα ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ τὸν σοφὸν ὃς ἄν τε Θερσίτου ἄν τε Ἀγαμέμνονος πρόςωπον ἀναλάβῃ ἑκάτερον ὑποκρίνεται προςηκόντως.* (Vgl. auch Stobaeus flor. CVI 14) [1]).

Das Gleichnifs ist dann in ähnlicher Form, wie wir es durch Bion kennen, durch Menippos Vermittlung zu Lucian übergegangen, welcher es in seinem Menippos

[1]) Anders gewendet scheint auch Krates das Bild gebraucht zu haben. Laertios Diogenes II 25 hat uns einige Verse bewahrt, welche er thörichter Weise dem Sokrates zuschreibt: *καὶ συνεχὲς ἐκεῖνα ἀνεφθέγγετο τὰ ἰαμβεῖα·*

Τα δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα
Εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ' οὐκ εἰς τὸν βίον.

Diese Verse werden trotz der falschen Zutheilung ächt und alt sein; ich möchte sie einem *παίγνιον* des Krates entnommen denken, ja sie könnten sich unmittelbar angeschlossen haben an die bekannten Verse (Bergk lyrici II⁴ p. 370 frg. 16):

Οὐκ οἶσθα πήρα δύναμιν ἡλίκην ἔχει
θέρμων τε χοῖνιξ καὶ τὸ μηδένος μέλειν.

Erkenntnifstheoretisch hat dann Monimos die Weltbühne gefafst. Sextus Empiricus adv. math. VII 88 (vgl. auch VII 48) berichtet, dafs einige ihn und Anaxarchos für Skeptiker hielten, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνον ἢ μανίαν προςπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.*

c. 16 ausführt. Allerdings sind hier wohl durch Lucians Flüchtigkeit zwei etwas verschiedene Fassungen des Bildes vermischt worden, erstlich die durch Bion vertretene: Der Weise mufs wie ein guter Schauspieler die Rolle des Königs und des Bettlers gleich gut spielen, zweitens: Der Weise mufs, wenn ihm Tyche die Rolle eines Königs gibt, diese wie ein guter Schauspieler durchführen, aber ebenso wie dieser, wenn er den tragischen Prunk abgelegt hat, zufrieden in das Privatleben zurückkehren. Dafs der gute Schauspieler nach Ablegung der Königstracht *πένης καὶ ταπεινός* als Polos aus Sunion oder Satyros aus Marathon umherwandle, ist eine Uebertreibung, welche aus der ersten Fassung des Gleichnisses stammt [1]). Allenfalls könnte man auch an ungeschickte Abkürzung folgenden Gedankengangs denken: Der Weise gleicht dem guten Schauspieler, der den König gut spielt und dann oft unmittelbar darauf ebenso gut als Bettler in Lumpen auftritt, während nun ein andrer königlichen Schmuck trägt, der vorher vielleicht Hirt oder Diener war. Wenn nun aber beide die Costüme abgelegt haben, so erscheinen zwei Männer *μέτριοι, ἰδιῶται οὔτε βίον σπανίζοντες οὔτ᾽ ἄγαν πολυτελῶς διάγοντες*, wie Polos oder Satyros. Dafs das Gleichnifs in der ungenauen Form, welche es bei Lucian zeigt, aus einem der

[1]) Ob erst Lucian den Aegineten Polos zum Sunier macht oder ob er als attischer Bürger sich dort hat einschreiben lassen, ist ungewifs. Aus Plutarch an seni sit gerenda resp. 3 erfahren wir, dafs Polos noch kurz vor seinem Ende in vier Tagen in acht Tragödien auftrat, nach Pseudoplutarch vita Demosthenis 66 verdiente er an zwei Tagen ein Talent, also wohl an den grofsen Dionysien zwei Talente; rechnet man nun auch, dafs die Einnahmen an den kleineren Festen jedenfalls erheblich geringer waren, so erhält man doch immer ein Jahreseinkommen von mindestens 3—4 Talenten, zwar kein königliches, aber noch viel weniger das eines *πένης*. Lucian denkt an die Provincialtragöden seiner Zeit, als deren Lohn er im Ikaromenippos c. 29 sieben Drachmen angibt. Eine etwas andre Wendung des Bühnengleichnisses kehrt wieder im Alektryon c. 26.

alten Kyniker stamme, darf jedenfalls nicht angenommen werden.

Wichtig für die Zeitbestimmung unsres Gleichnisses sind nun die hier zum erstenmale auftretenden Namen der berühmten Schauspieler Polos und Satyros. Diese beiden Namen kommen allerdings auch sonst bei Lucian mitunter vor als typische Beispiele für berühmte Schauspieler. Wenn es nun auch wahrscheinlich ist, daſs Lucian auch an den andern Stellen die Namen seiner Menipplecture verdankt, so würde die Frage nach der Herkunft der Namen dadurch doch nur bis Menipp zurückverschoben, man könnte annehmen, Menipp habe einer Declamation des Bion aus dem Gedächtnisse die Namen der berühmtesten Schauspieler eingefügt, also seien aus diesen Namen keine Schlüsse zu ziehn. Indessen fordert die unmittelbare Anschaulichkeit, durch welche sich dieses Gleichniſs auszeichnet, daſs diejenigen Leser, für welche es ursprünglich bestimmt war, die Person des Polos und Satyros ebenso gut kannten als die Stücke des Sophokles und Euripides, in welchen jene auftraten. Bion läſst daher das Beispiel weg, da seine Zuhörer jene Schauspieler nicht mehr kannten, Menippos und Lucian sind zum Glück gedankenlose Epigonen, wenn sie bei Benutzung des Gleichnisses die Namen Polos und Satyros nicht durch die berühmtesten ihrer Zeit ersetzen.

Wir werden jetzt also auch den Schöpfer dieses Gleichnisses in der Zeit des Demosthenes zu suchen haben. Daſs dieser der Verfasser des unter Antisthenes Namen gehenden Dialoges Archelaos war, scheint mir erwiesen zu werden durch ein Zeugniſs, welches dem Sokrates selbst das Gleichniſs und zwar bei eben der durch jenen Dialog gegebnen Veranlassung in den Mund legt. Stobaeus XCVII 28 *ἐκ τῶν Ἀρριανοῦ προτρεπτικῶν ὁμιλιῶν.* (Plutarch *ἐκ τῆς περὶ φιλίας ἐπιστολῆς* frg. 14 cf. Wyttenbach ad Plut. tom. V. p. 553) : *Ἀλλὰ δὴ Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένου αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ διότι*

Ἀθήνησι τέσσαρές εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβολοῦ ὤνιοι καὶ κρῆναι ὕδατος ῥέουσιν. Εἰ γάρ τοι μὴ ἱκανὰ τὰ ὄντα ἐμοὶ ἀλλ' ἐγὼ τούτοις ἱκανὸς καὶ οὕτως κἀκεῖνα ἐμοί. Ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι εὐφονώτερον οὐδὲν δι' ὧν ὁ Πῶλος τὸν τύραννον Οἰδίποδα ὑπεκρίνατο ἢ τὸν ἐπὶ Κολωνῷ ἀλήτην καὶ πτωχόν; Εἶτα χείρων Πώλου ὁ γενναῖος ἀνὴρ φανεῖται ὡς μὴ πᾶν τὸ περιτεθὲν ἐκ τοῦ δαιμονίου πρόςωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς; οὐδέ γε τὸν Ὀδυσσέα μιμήσεται ὃς καὶ ἐν τοῖς ῥάκεσιν οὐδὲν μεῖον διέπρεπεν, ἢ ἐν τῇ οὔλῃ χλαίνῃ τῇ πορφυρᾷ. Nun ist ja bei diesen aus zusammenhängenden Schriften zurecht gemachten Anekdoten die Einkleidung häufig äufserlich und rein willkürlich. Dies aber in diesem Falle von Ἀρχελάου μεταπεμπομένου anzunehmen oder offen zu lassen, würde unkritische Hyperkritik sein, der Geschichte würde die ganze Spitze fehlen, wenn die Verlockung zu Einflufs und Reichthum fehlte. Wie der Uebergang in directe Rede zeigt, ist die Entlehnung ziemlich treu; für eine verhältnifsmäfsig alte Quelle spricht, dafs hier noch das δαιμόνιον die Rollen vertheilt, während schon bei dem Kyniker Diogenes die Tyche die Welt regiert. Natürlich ist stark gekürzt worden. Dies erhellt schon daraus, dafs ein hübsches Motiv, der Verweis auf die Preise der wahrhaft nothwendigen Existenzmittel andernorts ausführlicher und lebendiger wiederkehrt. Als förmliche Musterung der athenischen Marktpreise findet es sich bei Teles Stob. flor. V 67, nur dafs hier, wie üblich, Diogenes an die Stelle des Sokrates getreten ist, während bei dem gleichen Motiv die Person des Sokrates gewahrt ist von Plutarch de tranqu. 10, wo nur der Gesandte des Archelaos zum φίλος τις geworden ist. Eine schwache Reminiscenz an diese Marktmusterung ist endlich Laert. Diog. VI 35 erhalten.

Das Gleichnifs von der Bühne in seinen weiten Verzweigungen bis zum Sterbelager des Augustus und darüber

hinaus zu verfolgen [1]), kann hier nicht meine Aufgabe sein, den Indicienbeweis, dafs es ursprünglich in dem Antisthenes zugeschriebenen Dialoge Archelaos seine Stelle hatte, halte ich für erbracht.

Zugleich ist unabhängig von Dion der Beweis erbracht, dafs der Dialog Archelaos viel gelesen wurde, dafs der Verfasser etwa Zeitgenosse des Demosthenes war, und dafs im Alterthum wenigstens einigen Antisthenes als Verfasser galt.

Wie stellen sich die bisher ermittelten Thatsachen nun zu dem einzigen [2]) directen Zeugnifs über den Archelaos? Athenaeus führt V p. 220 d unter dem übrigen Sündenregister des Antisthenes an: *ὁ δὲ πολιτικὸς αὐτοῦ διάλογος ἁπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνησι δημαγωγῶν, ὁ δ' Ἀρχέλαος Γοργίου τοῦ ῥήτορος.* Zugegeben, dafs Athenaeus sich habe täuschen lassen können durch einen untergeschobenen Dialog, ist es derselbe, welchen Dion benutzt hat? Sieht es nicht vielmehr aus, als ob Dion den von keiner Seite bezweifelten *πολιτικός*

[1]) Nur noch auf einige Anwendungen in den Apophthegmen des Sokrates will ich aufmerksam machen, weil auch hierdurch wieder bestätigt wird, dafs diese vorwiegend der kynischen Auffassung des Sokrates entstammen. Die Stellen sind: Stob. flor. III 85, IV 61, CXXIV 41.

[2]) Ich glaube allerdings, dafs ein sehr gewichtiger Zeuge noch ein Fragment des Archelaos bewahrt hat, nämlich Aristoteles rhetor. II 23 p. 1398 a 24: *καὶ δι' ὃ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς.* Kurz vorher ist aus Platons Apologie exemplificiert, gleichfalls ohne Namennennung. Wer freilich annehmen will, Aristoteles habe die Aeufserung des Sokrates nach mündlicher Ueberlieferung von Platon, kann darin nicht verhindert werden, wird dann aber wohl auch annehmen müssen, dafs die ibid. b. 29 mitgetheilte Geschichte, wie Platon von Aristipp durch das Beispiel des Sokrates zur Bescheidenheit gemahnt wird, aus Platons Munde stammt. Mir scheint evident, dafs die Beispiele in der Rhetorik aus der verbreitetsten Lektüre der jüngsten Vergangenheit entnommen sind.

benutzt hätte? Die *καταδρομή* der athenischen Volksleiter ist vollkommen deutlich bei Dion, aber wo ist die des Gorgias? Es wird ja von ihm nur erzählt, dafs er mit Archelaos zusammen gekommen sei, und ohne jeden Vorwurf. Für den antiken Leser allerdings war die *καταδρομὴ Γοργίου* vollkommen deutlich und stand sogar im Vordergrunde, wir müssen uns nur den Inhalt des gorgianischen *Ὀλυμπικός* vergegenwärtigen, welcher wie Blafs Attische Beredsamkeit I² S. 58 wahrscheinlich macht, 392 gehalten wurde. Gorgias begann mit dem Lobe der Einsetzer des Agons, bei Dion herrscht die bitterste Verachtung der ganzen agonistischen Pädagogik, Gorgias mahnte die Hellenen zur Einigkeit und zum Perserkriege, und verhiefs mit Hinweis auf die Vergangenheit ihnen als den bessern sichern Sieg, Dion führt aus, dafs Hellenen und Barbaren gleich wenig taugen und stets getaugt haben, und der jedesmalige Sieg reine Glückssache war. Es ist kein Zweifel, dafs auch Gorgias, wenn er die Hellenen aufmuntern wollte, die bei Dion berührten letzten Erfolge, den Wiederaufbau der langen Mauern durch Konon, erwähnen mufste, welcher ja auch für die Vorlage des Dion einen sichern terminus post quem abgibt. Diese Kritik des Olympikos ist die *καταδρομή Γοργίου* und nicht eine auf nicht zu erweisender Vermuthung beruhende mifsbräuchliche Uebertragung von Ansichten des Polos im platonischen Gorgias (p. 470 d) auf Gorgias selbst.

Aber das Verhältnifs der Ausführungen Dions zur olympischen Rede des Gorgias gibt mehr als einen terminus post quem, es gibt gewissermafsen auch einen terminus ante quem, denn diese leidenschaftliche Kritik der *ἐγκύκλιος παιδεία* ist nur unter dem frischen Eindruck der gorgianischen Rede denkbar. Eine Fälschung in späterer Zeit — etwa nach dem Tode des Antisthenes, wie doch wohl auch Susemihl annimmt — halte ich für aus-

geschlossen. Wenn Antisthenes nicht der Verfasser des Archelaos wäre, so müfste es einer seiner Zeitgenossen sein, der ebenso dachte wie er. Bei diesen gewichtigen Gründen für Alter und Aechtheit des Archelaos müfsten die Gründe, welche Susemihl dagegen vorbringt, sehr stark sein, um mich zu überzeugen, sie sind aber in der That nichts weniger als stark.

Aus dem Inhalt der von Dion wiedergegebnen Schrift abgeleitete Gründe gegen die Aechtheit derselben, habe ich überhaupt nicht in jenem Aufsatz gefunden.

Man müfste denn den Schlufssatz a. a. O. S. 214 in diesem Sinne auffassen: „Vermuthlich übertrug der Schriftsteller dies [die Lehre, Unrechtthun sei besser als Unrechtleiden] fälschlich von Polos auf dessen Lehrer Gorgias und benutzte es zu einer paradoxen Vertheidigung jenes makedonischen Königs. Denn dafs er [der Fälscher des Archelaos] nicht etwa wie Platon dem letzteren [Archelaos] feindselig war, erhellt aus jenen Worten von Dions Rede, von welchen der vorstehende Aufsatz ausgegangen ist und in denen Archelaos vielmehr als Autorität hingestellt wird S. 431 f. R. *καὶ Ἀρχέλαος Μακεδόνων βασιλεὺς πολλὰ εἰδὼς καὶ πολλοῖς [συγ]γεγονὼς τῶν σοφῶν ἐκάλει αὐτὸν* (nämlich den Sokrates) *ἐπὶ δώροις καὶ μισθοῖς, ὅπως ἀκούσι αὐτοῦ διαλεγομένου τοὺς λόγους τούτους.*" Wenn diese Worte den von Susemihl angenommenen Sinn hätten, dann würde ich allerdings die Aechtheit des Archelaos nicht vertreten, denn ein tyrannenfreundlicher Antisthenes ist undenkbar. Aber ich kann in den angeführten Worten doch nur den Sinn finden, dafs der Ruhm des Sokrates dadurch begründet wird, dafs sich der mächtige Tyrann, dem es gelungen war die berühmtesten Denker und Dichter an seinen Hof zu ziehn, ernstlich bemüht, auch Sokrates zu gewinnen und — mufs man hinzusetzen — vergeblich bemüht. Darin liegt doch keine Rechtfertigung des Archelaos, vielmehr spricht alles dafür, dafs der Gegen-

satz zwischen Tyrannen und Philosophen ganz ähnlich durchgeführt war wie im platonischen Gorgias.

Für ebensowenig zwingend kann ich die formalen Gründe halten, auf welche Susemihl seine Zweifel stützt. Er geht nämlich von der mir, wie wohl allen, welche sich mit Antisthenes beschäftigt haben, bekannten Thatsache aus, dafs die neun ersten Bände des Antisthenes eine systematische Anordnung nach dem Stoffe zeigen, der zehnte nicht. Wenn sich nun aber Susemihl S. 208 wundert, dafs keiner vor ihm erkannt hat, dafs für den zehnten Band nichts übrig blieb, als ein Anhang unächter oder wenigstens zweifelhafter und unächter Schriften, so kann ich diese Verwunderung nicht theilen. Selbst angenommen es bliebe keine andre Möglichkeit, als dafs der zehnte Band dubia et spuria enthalten habe, so mufs doch auch Susemihl, wenn er die dubia zugibt, zugeben, dafs falls etwas vom zehnten Bande gefunden wird, bei dem Mangel äufserer Nachrichten die Prüfung des Inhalts das einzige Kriterium der Aechtheit ist. Wenn ich nun Fragmente des Archelaos finde, welche vortrefflich zur Lehre des Antisthenes passen, und zudem das Indicium an sich tragen, dafs sie in der 96. Olympiade verfafst sind, so mufs mir doch Susemihl das Recht zugestehn, dafs ich dann folgere, dafs der Redactor, welcher den Archelaos bezweifelte, Unrecht hatte und Athenaeus Recht hat, welcher den Dialog unbedenklich für ächt nimmt. Aber es läfst sich auch gar nicht beweisen, dafs jemals ein Redactor den Inhalt des zehnten Bandes für zweifelhaft hielt, der verschiedene Charakter des zehnten Bandes kann ganz andere Gründe haben. Wie, wenn ein Bibliothekar in den neun Bänden die systematisch geordnete Bibliothek eines Philosophen erwarb, welchem es in erster Linie auf den dogmatischen Lehrgehalt ankam, und nun noch einige dort fehlende Schriften populäreren Inhalts aus anderer Quelle erworben, in einem zehnten Bande zusammenfafste? Oder

wenn der zehnte Band von einem Grammatiker zusammengestellt war in Rücksicht auf die reine Atthis? Dann mufste ihn jeder Bibliothekar anschaffen wegen der recensio, selbst wenn, was sehr wahrscheinlich ist, seine Dialoge zum grofsen Theil auch schon in den andern Bänden enthalten waren. Ferner, wenn der Zweifel an der Aechtheit der Grund der Aussonderung des zehnten Bandes war, warum enthielt er neben den andern unächten Dialogen nicht auch den *μαγικός*?

Aehnliche Erwägungen werden schon frühere Gelehrte mit Recht von Susemihls Schlufsfolgerungen abgehalten haben. Susemihl meint nun weiter, dafs der Beweis für jeden einzelnen Titel geführt werde, könne Niemand verständigerweise verlangen, es genüge, wenn einige als gefälscht nachgewiesen würden. Ich mufs bestreiten, dafs dieser Nachweis für die andern genügt und auch dafs er für die einigen gelungen ist. Susemihl behauptet S. 210, der zehnte Band habe nur fünf Schriften enthalten, von welchen drei durch das Zeugnifs des Persaios als Fälschungen des Pasiphon erwiesen seien! Ich kann die Behauptung des Persaios unmöglich für einen Beweis halten, zumal da sie von besonneneren Kritikern schon im Alterthum als unbegründeter Einfall zurückgewiesen wurde. Persaios hatte nämlich nach Laertius Diogenes II 61 nicht nur die drei Dialoge des Antisthenes, sondern auch mindestens vier von den sieben Dialogen des Aischines für Fälschungen des Pasiphon erklärt, spätere Kritiker geben die *ἀκέφαλοι*, die unter Aischines Namen giengen, Preis, weil sie die *Σωκρατικὴ εὐτονία* nicht zeigen, an den sieben Dialogen aber glauben sie festhalten zu müssen, welche *τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι εἰσίν*. Dies ist das Urtheil der Atticisten, welche nach Phrynichus bei Phot. bibl. c. 158 in den sieben Dialogen des Aischines neben den Schriften des Demosthenes und Platons die Vorbilder der reinsten Atthis verehrten. Sie hatten sicherlich die Verdächtigung des

Persaios gewogen und zu leicht befunden, wie schon sein Nachfolger Panaitios nach Laert. Diog. II 64, auf dessen kritischen Scharfblick man ja grofse Stücke zu halten pflegt. Nun hat auch meines Wissens trotz der Zweifel des Persaios Niemand die gröfsere Hälfte der sieben Dialoge des Aischines für untergeschoben gehalten und was Aischines Recht ist, ist doch wohl Antisthenes billig.

Da ich somit keineswegs zugeben kann, dafs durch das Zeugnifs des Persaios die Unächtheit der gröfseren Hälfte des zehnten Bandes erwiesen sei, ebensowenig, dafs dessen Stellung aufserhalb der allgemeinen systematischen Anordnung sich nur durch die Annahme, dafs er apokryphe Schriften enthalten habe, erklären lasse, brauche ich an dieser Stelle auf die Frage nicht einzugehn, ob es Susemihl gelungen sei, den kleineren Kyros zu verdächtigen, da dessen Unächtheit in keinem Falle gegen den Archelaos etwas beweisen würde.

Ich halte daher, bis Jemand bessere Verdachtsgründe als Susemihl beibringt, die Benutzung des antisthenischen Archelaos durch Dion für erwiesen und seine Aechtheit namentlich durch die *καταδρομή* des gorgianischen Olympikos für vollkommen gesichert. Ob der zehnte Band daneben auch unächte Sachen enthielt, ist mir gleichgültig, erwiesen ist es nicht.

Es möge mir nun gestattet sein, die Stellung des Archelaos in der zeitgenössischen Litteratur noch kurz zu erörtern.

Dafs die herbe und für die attische Eitelkeit so verletzende Kritik der olympischen Rede des Gorgias, deren Ansehen in weiteren Kreisen nicht zu erschüttern vermochte, ist selbstverständlich. So mufs sich denn auch Lysias in seinem 388 gehaltenen Olympikos zunächst an Gorgias anschliefsen, doch zeigt er sich insofern als Gesinnungsgenosse seines Freundes Antisthenes, als er die Griechen gegen die Tyrannen und besonders gegen Dionysios auf-

hetzt, durch welchen Platon seine grofsen Pläne durchzusetzen gehofft hatte. Wenn auch der Archelaos vielleicht noch ganz ohne Rücksicht auf Platon geschrieben war, so war doch von da an spätestens das Zerwürfnifs unvermeidlich, um so mehr, als der Erfolg dem antisthenischen Sokrates Recht gab. Dafs dann auch Antisthenes sich Platons Tyrannenfreundschaft nicht entgehn liefs, dafür existiert ein interessanter Beleg. Wenn Platon im Staat VIII p. 568a den Vers des Sophokles *σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ* als euripideisch citiert und so deutet, als ob unter den *σοφοί* nur die erkauften Kreaturen der Tyrannen zu verstehen seien, und wenn der Scholiast zu Aristophanes Thesm. 21 bezeugt, dafs auch Antisthenes den Vers mit derselben Verwechslung wie Platon citiert habe, so läfst sich diese Uebereinstimmung doch nur so erklären, dafs Antisthenes die Verwechslung begieng, indem er den Vers mit scharfem Stachel gegen Platon kehrte, dafs Platon darauf im Staat den Hieb nicht ohne Verlegenheit zu parieren sucht, ohne den Dichter wieder nachzuschlagen. Dabei verspottet er die Dichterbewunderung des Antisthenes und persifliert seine gewaltsame Interpretationsmethode. Anders ist Platons Ingrimm gegen den ihm so geistverwandten Dichter nicht zu verstehn. Wie sehr er ihn sonst verehrte, zeigt die Bezugnahme auf die Antiope im Gorgias und mehr noch, dafs Sokrates im Phaidon an einer der ausgezeichnetsten Stellen p. 69a, indem er ausführt, die *φρόνησις* müsse die Münze sein, für die man alles eintauscht, sich wörtlich an eine Stelle des euripideischen Oidipus (frg. 546 Stob. flor. I 3) anschliefst. Die hier dem Dichter dargebrachte Huldigung ist um so bedeutsamer, als Platon kurz vorher den Sokrates die nach seiner Ansicht ungenügende utilitaristische Begründung der Tugend hat zurückweisen lassen, welcher er nun die idealere Auffassung des grofsen Tragikers entgegenstellt.

Sehr bezeichnend ist die Stellung, welche Isokrates zu dem antisthenischen Dialoge einnimmt. Er glaubt der Kritik des Antisthenes die Spitze abzubrechen, wenn er seinen 380 gehaltenen Panegyricus mit einem Tadel darüber beginnt, dafs die Gründer der Festspiele nicht auch Preise für Weisheit und guten Rath ausgesetzt hätten, glaubte er doch ebenso wie Platon und Antisthenes im Alleinbesitz der wahren *παιδεία* zu sein.

Wenn er am Schlufs dieser Rede § 188 diejenigen, welche gegen die *παρακαταθήκη* geschrieben haben, auffordert, solches Geschwätz zu lassen und sich mit ihm lieber in Reden, wie die eben gehaltene, zu messen, so kann, wie schon Wolf sah, nur Antisthenes gemeint sein (vgl. auch Reinhardt de Isocratis aemulis S. 27). Ohne Zweifel glaubte er sowohl Gorgias wie Lysias und Antisthenes weit übertroffen zu haben, wird aber letzteren schwerlich hiervon überzeugt haben.

Noch aus den wenigen Bruchstücken, welche wir nachweisen konnten, geht hervor, dafs der Archelaos ein eindrucksvoller Dialog gewesen sein mufs, voll Kraft und reich an anschaulichen Bildern und bei aller Herbigkeit nicht ohne Witz und Anmuth. Wahrscheinlich wurde er bald verdrängt durch die vergröbernde Nachbildung, die Unterhaltung zwischen Diogenes und Alexander. Von jenen Tiraden unterscheidet er sich vor allem auch dadurch, dafs er einen greifbaren bestimmten Zweck hat, die Polemik gegen die sophistische Beredsamkeit, welcher Antisthenes selbst früher gehuldigt hatte. Je schwerer ihm vielleicht das Lossagen wurde, mit desto gröfserer Energie vollzieht er es hier. In dieser Polemik war Platon dem älteren Genossen vorangegangen. Gorgias und Archelaos sind von sehr verwandtem Inhalt. Beide zeigen wie die spielerische Kunst des greisen Leontiners sich damals eines Einflusses erfreute, welchen wir heute schwer zu begreifen vermögen. Ich werde im folgenden die Spuren

dieses Mannes in der sokratischen Litteratur weiter verfolgen, da der Dialog Gorgias zur Verbindung mit anders gearteten Untersuchungen auffordert, verfolge ich zunächst die Spuren des Sophisten im Menexenos und Menon.

Kapitel II.

Menexenos und Menon.

Die leidenschaftlichen Invectiven, welche Platon im Gorgias weniger den Sophisten als der verderbten Demokratie selbst entgegenschleudert, sind einerseits nur bald nach dem Tode des Sokrates gut verständlich, andrerseits können sie kaum von einem in Athen lebenden Schriftsteller dort publiciert sein [1]). Wahrscheinlich schrieb Platon den Dialog in Megara und dieser wurde dann natürlich schnell in Abschriften in Athen verbreitet. Der Dialog, in welchem die noch junge attische Prosa plötzlich eine staunenswerthe Höhe erreicht, und welchem die gewaltige sittliche Entrüstung und die düstre Vergangenheit zugleich alle Reize der Tragödie verleiht, war wohl geeignet seinen Verfasser schnell berühmt zu machen, aber die ungeheuern Paradoxieen, die rückhaltslose Verwerfung der ganzen Vergangenheit Athens, der ganzen modernen Bildung, mufste selbst bei wohlwollenden Beurtheilern den Eindruck des überspannten hervorrufen. Auf eine grofse gläubige Gemeinde konnte Platon mit diesem Programm nicht hoffen. Als der Philosoph nun aber, selbst ruhiger geworden, im Jahre 396 von seiner ersten Reise zurückkehrte, war er, wie jeder aufrichtige Dogmatiker, erfüllt von seinem Prophetenberuf, keineswegs gesonnen auf eine ausgedehnte Wirksamkeit zu verzichten.

Wenn er aber wirken wollte, so mufste er aufs neue

[1]) So auch von Wilamowitz Philol. Unters. I S. 220.

seine Ziele und zwar in faſslicher Form der öffentlichen Kritik unterbreiten. Obwohl nun das im Gorgias bekannte Moralprincip stets seine innerste Ueberzeugung geblieben ist, und obwohl er stets wieder an diesen Dialog anknüpft, sucht er doch in jeder Weise seine Lehre mundgerechter zu machen und den Forderungen der Wirklichkeit mehr anzupassen. Zunächst hat er sich wahrscheinlich aufs neue zu seinem Lehrer bekannt, aber er hat in der Apologie und im Kriton die allbekannten Züge mehr gewahrt, auch macht er jetzt dem Demos das Zugeständniſs, daſs er Sokrates als Feind der Ausschreitungen der Dreiſsig und als treuen Sohn der *νόμοι πόλεως* darzustellen sucht. Aber nicht nur mit den Richtern des Sokrates hatte Platon zu thun, auch mancher gute Bürger, welcher im Proceſs geneigt gewesen sein würde, den Meister freizusprechen, mochte zu der vernichtenden Kritik, welcher der junge Schüler die gröſsten Namen der groſsen Zeit Athens unterworfen hatte, den Kopf schütteln; diesen gegenüber hatte sich Platon erst als Patrioten zu documentieren, ferner hatte er sich neben der so hart angegriffnen Rhetorik, welche inzwischen erfolgreich weiter gewirkt hatte, aufs neue eine Stellung zu verschaffen und schlieſslich hatte er zu zeigen, daſs die strengen sittlichen Forderungen, welche er im Gorgias gestellt hatte, nicht nur für den einzelnen, sondern im Rahmen der *πόλις* zu verwirklichen seien. Alle diese Aufgaben hat er zwischen 396 und der ersten Sicilischen Reise mit groſser Energie in Angriff genommen.

Die Stellung zur Rhetorik war zunächst eine äuſserst schwierige. Der greise Gorgias stand wegen seines Charakters in berechtigtem Ansehn und wirkte mit ungebrochner Geistesfrische weiter, indem er nicht versprach Tugend, sondern nur die dazu befähigten *δεινότης* zu lehren und diese Ankündigung mit Erfolg erfüllte. Daſs er im vierten Jahrhundert wahrscheinlich nicht mehr nach Athen kam, trug wenig aus. Erstens hatte er dort seine

Schüler, dann war der Buchhandel hoch entwickelt und schliefslich befestigten die panhellenischen Agone sein Ansehn in den weitesten Kreisen. Namentlich wird der Olympikos des Jahres 392, in welchem Gorgias mit reichlichem Lobe der Vorzeit die Griechen zur Eintracht und zum Barbarenkriege mahnte, allseitigen Beifall und schnelle Verbreitung gefunden haben. Es ist nicht zu verwundern, wenn den lobbegierigen Hellenen der wirkliche Gorgias lieber war als der platonische mit seinen bittern Wahrheiten. Zwar wiederholte Antisthenes im Archelaos die Invectiven Platons mit dem ganzen ihm eigenen leidenschaftlichen Ingrimm, aber schwerlich mit viel Erfolg. Der Durchschnitts-Athener sah in diesen Ausbrüchen nur den Neid des kleineren Sophisten gegen den berühmten. Das war nun zwar Antisthenes völlig gleichgültig, denn die Leute waren ja alle verrückt, aber Platon konnte sich jetzt der allgemeinen Mifsbilligung nicht mehr aussetzen. Mit welchem wunderbaren Geschick er zugleich die Würde der Philosophie wahrte und sich den Athenern als Patrioten empfahl, das können wir zum Glück noch genau verfolgen.

Die Athetese des Dialogs Menexenos zu wiederlegen ist nach den Ausführungen von Diels [1]), Bergk [2]) und Gomperz [3]) nicht mehr nöthig, wohl aber verdient Be-

[1]) Ueber das 3. Buch der aristotelischen Rhetorik. Abhandlungen der Berl. Akad. 1886 S. 21.

[2]) Griech. Literaturgeschichte IV S. 456.

[3]) Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1887 CXIV S. 163. Dies Kapitel war fertig, ehe die neue Auflage von Zellers Philosophie der Griechen II, 1 erschien. Ich habe mich auch nach erneuter Erwägung der einschlägigen Momente von der Unächtheit des Dialogs und namentlich von der Möglichkeit eines Irrthums des Aristoteles nicht überzeugen können, würde aber allerdings einiges anders ausgeführt haben, wenn mir Zellers erneute Bedenken früher bekannt gewesen wären. Dafs einige seiner Anstöfse, wie der auffällige Anachronismus im folgenden eine Erklärung und damit ihre Erledigung finden werden, hoffe ich.

deutung und Zeitbestimmung eine erneute Erörterung. Der Zeitbestimmung Bergks (388) kann ich mich nicht anschliefsen, da ich kein Ereignifs erwähnt finde, das nach 390 fällt, also auch den Dialog nicht für viel später halten kann. Bergk geht aus von p. 246 a *οἱ βασιλέα ἐλευθερώσαντες καὶ ἐκβαλόντες ἐκ τῆς θαλάττης Λακεδαιμονίους.* Ersteres bezieht er ohne Noth auf Euagoras, welchen er sogar in den Text setzen will; der *βασιλεύς* ist vielmehr der Perserkönig, und die *ἐλευθερώσαντες* sind p. 245 a erwähnt: *βασιλεῖ δὲ αὐτὴ* (sc. *ἡ πόλις*) *μὲν οὐκ ἠθέλησε βοηθῆσαι φυγάδας δὲ καὶ ἐθελοντὰς ἐάσασα μόνον βοηθῆσαι ὁμολογουμένως ἔσωσε,* der *ἐκβαλὼν ἐκ τῆς θαλάττης τοὺς Λακεδαιμονίους* braucht auch nicht Chabrias zu sein, sondern kann entweder Konon oder Thrasybulos sein (390) der p. 245 c erwähnte Widerstand Athens, Griechenstädte dem Barbaren preiszugeben, bezieht sich auf die Verhandlungen in Sardes 392. Ueberweg Untersuchungen S. 220 und Blafs attische Beredsamkeit I² S. 437 wohl auch Diels a. a. O. S. 21 beziehn p. 245 e auf den Antalkidasfrieden. Diesen zu beschönigen würde aber Platon mehr rhetorische Mittel gebraucht haben. Die Rede setzt einen viel günstigeren Stand der Dinge für Athen voraus. Die Stelle erklärt sich unter der Voraussetzung, dafs Platon annahm, die Bemühungen des Andokides würden Erfolg haben; dann müfste der Dialog noch 391 verfafst sein und die *ἐκβαλόντες ἐκ τῆς θαλάττης Λακεδαιμονίους* könnten sich nicht auf Thrasybul, sondern nur auf Konon beziehn. Wenn der Dialog später verfafst wäre, so wäre auch nicht verständlich, dafs zwar die Verluste in der Schlacht zwischen den Mauern Korinths (392) und bei Lecheion (391) nicht aber der Erfolg des Iphikrates im Bergland von Korinth (390) erwähnt ist. So möchte ich also den Dialog 391 oder 390 ansetzen.

Was ist nun aber der Grund, welcher Platon zu diesem scheinbaren Paignion veranlafste, und namentlich was hat

der Dialog mit Gorgias zu thun? Dafs man diese Beziehung noch nicht betont hat, beruht wohl nur auf einer irrigen Beurtheilung von dessen Epithaphios, welcher gleich anfangs so deutlich als man wünschen kann, citiert wird:

Menexenos p. 234c.
Καὶ μήν, ὦ Μ., πολλαχῇ κινδυνεύει καλὸν εἶναι τὸ ἐν πολέμῳ ἀποθνήσκειν.

.

καὶ ἐπαίνου αὖ ἔτυχε, καὶ ἐὰν φαῦλος ᾖ, ὑπ᾽ ἀνδρῶν σοφῶν τε καὶ οὐκ εἰκῇ ἐπαινούντων, ἀλλ᾽ ἐκ πολλοῦ χρόνου λόγους παρεσκευασμένων, οἳ οὕτω καλῶς ἐπαινοῦσιν, ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἑκάστου λέγοντες, κάλλιστα πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες γοητεύουσιν ἡκῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὴν πόλιν ἐγκωμιάζοντες κατὰ πάντας τρόπους καὶ τοὺς τετελευτηκότας ἐν τῷ πολέμῳ καὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν ἅπαντας τοὺς ἔμπροσθεν, καὶ αὐτοὺς ἡμᾶς τοὺς ἔτι ζῶντας ἐπαινοῦντες κ. τ. λ.

Gorgias Epit. Frg. 2
τί γὰρ ἀπῆν τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὧν δεῖ ἀνδράσι προςεῖναι; τί δὲ καὶ προςῆν ὧν οὐ δεῖ προςεῖναι;

Gorgias Helena § 14.
οἱ δὲ (τῶν λόγων) πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

Hier haben wir aufser einer mit Philostrat Vit. soph. I, 9 völlig übereinstimmenden Hypothesis ein wörtliches Citat aus dem Epitaphios und aufserdem eine Anspielung auf eine in der Helena erhaltene Sentenz über die Macht des Logos, welche sich indefs ähnlich auch in andern Schriften finden mochte. Eine weitere Nachbildung des Epitaphios aus Platons Hippias I, welchen ich später eingehend behandeln werde, will ich gleich hierhersetzen:

282
p. ~~182~~ a gesteht Hippias (unter welcher Maske sich, wie sich später herausstellen wird, Isokrates verbirgt), daſs er zwar klüger sei, als die sieben Weisen und die älteren Sophisten, er pflege jene jedoch zu loben *εὐλαβούμενος μὲν φθόνον τῶν ζώντων φοβούμενος δὲ μῆνιν τῶν τετελευκότων* dies ist nach Epitaphios frg. 2 gebildet : *λαθὼν μὲν τὴν θείαν νέμεσιν, φυγὼν δὲ τὸν ἀνθρώπινον φθόνον.* Als Abfassungszeit des Hippias läſst sich auch die nächste Zeit nach 376 bestimmen, es ist also keine Frage, daſs in jener Zeit der Epitaphios des Gorgias, dessen Inhalt übrigens dem des Olympikos sehr nahe stand, Aufsehn erregte. Dies ist allerdings kaum denkbar, wenn die Rede, wie Blaſs [1]) annimmt, bald nach dem Frieden des Nikias gehalten ist. Die platonische Parodie konnte nur unmittelbar nach der Veröffentlichung wirken, zumal, da Platon sich rühmt, während jene sich lange vorbereitet haben, etwas ebenso gutes extemporieren zu können. Nun stützt sich aber Blaſs' Ansatz nur auf die unbewiesene Voraussetzung, daſs die Rede von Gorgias selbst in Athen gehalten sei. Sie kann sehr wohl wirklich gehalten, aber auf Bestellung für einen andern gearbeitet oder auch einem Schüler zur Befestigung des Ruhmes des Meisters anvertraut worden sein, welcher gute Gründe haben mochte, sein Andenken in Athen auch während seines thessalischen Aufenthaltes frisch zu erhalten. Für diese Annahme spricht auſser der Replik Platons der Umstand, daſs der Epitaphios für den korinthischen Krieg weit besser paſst, als für den peloponnesischen. Gorgias hatte selbst 427 die Hilfe Athens gegen Hellenen angerufen — und Platon versäumt nicht, ihm das vorzurücken (Menex. p. 243 a) —, und überhaupt wäre es eine aussichtslose Thorheit gewesen, die Griechen während des peloponnesischen Krieges zur Eintracht und zum Perserkriege zu mahnen. Diese auf Alexander deu-

[1]) Attische Beredsamkeit I² S. 61.

tende Vorzeichen sind erst beim vollständigen Bankerott der griechischen Kleinstaaterei, als die Hellenen sich gegenseitig dem verachteten Barbaren verkaufen, begreiflich. Bis zur sicilischen Katastrophe glaubte Gorgias sicherlich noch an die Möglichkeit eines attischen Weltreichs. Ich möchte daher den Epitaphios gegen 391 ansetzen [1]).

Wie nun Platon diese berühmte Leistung zugleich lächerlich macht und überbietet, lohnt sich näher zu betrachten. Dafs Sokrates die ganze Gattung auf das heftigste verwirft, deutet schon das *καὶ ἐὰν φαῦλος ᾖ* an; meisterhaft ist dann die Schilderung des durch das Lob bei dem Zuhörer hervorgerufenen Gröfsenwahns und des 3—5 Tage andauernden Rausches. Diesem ekelhaften Tagestreiben gegenüber kommen dann die früher von Platon so schonungslos angegriffnen Alten wieder zu Ehren. Es ist ganz natürlich, dafs ein Schüler der Aspasia und des Konnos solche Reden improvisieren kann (p. 235 d). Die Rede selbst bezeichnet Sokrates p. 236 b als zusammengeleimte Bröckel der Perikleischen Leichenrede, Aspasia hat ihn gezwungen sie auswendig zu lernen und hätte ihn, da er sich unbeholfen anstellte, beinahe geprügelt — dies geht natürlich auf die gorgianische Drillmethode —, er fürchtet zwar, wenn er als Greis solche Kindereien treibt, sich lächerlich zu machen (p. 236 c), es ist nicht viel besser, als wenn er sich bewegen liefse, dem Menexenos nackt vorzutanzen (so beurtheilt also Plato Gorgias' Auftreten in Olympia), gleichwohl kann er Menexenos den Gefallen nicht versagen. Man kann sich kaum eine vernichtendere Kritik dieser ganzen Kunstgattung

[1]) Wenn es danach scheint, als ob die meisten Schriften des Gorgias auf einen engen Raum zusammengerückt würden, so hat das nichts befremdliches. So lange Gorgias hauptsächlich als vortragender Redner und als Lehrer der *τέχνη* wirkte, war es nicht in seinem Interesse, sein Rüstzeug aus der Hand zu lassen und der öffentlichen Prüfung und Nachahmung freizugeben. Dagegen ist es begreiflich, dafs er in seinem Alter sich literarischen Ruhm zu sichern suchte.

denken als in diesen wenigen Zeilen enthalten ist. Man kann auch nicht deutlicher aussprechen, als Platon gethan hat : Nehmt das folgende nicht ernst, es ist ein verächtliches *παίγνιον*, wie ich es jeden Augenblick hinwerfen kann, wenn ich will [1]). Und dennoch wufste Platon, dafs die Rede ernst genommen werden würde und hat es in gewisser Weise auch beabsichtigt.

Ernst zu nehmen ist zunächst die Form. Bei vollständiger inhaltlicher Uebereinstimmung mit Gorgias ist es eine vollständige Kritik seiner Vermengung der Prosa mit Poesie, eine Kritik, deren Einflufs sich Isokrates nicht entziehn konnte. Aber auch im Inhalt ist einiges ernstgemeinte beigemischt. Die ideale Urzeit der Autochthonen bereitet gewissermafsen den pädagogischen Mythos im Staat, ja schon den Kritias vor, auch die Forderung, Hellenen im Kriege anders zu behandeln als Barbaren, kehrt ja im Staate wieder, die Skizze der historischen Vergangenheit ist nicht schmeichlerisch gemeint, sondern eigentlich pädagogisch, es sind die Athener wie sie hätten handeln sollen, nicht wie sie gehandelt haben. Den Schlüssel des Verständnisses gibt der Staat III p. 414 c, wo den Archonten die Lüge vom goldenen Zeitalter und Autochthonentum als pädagogisch nützlich empfohlen wird [3]). Ernst zu nehmen ist endlich die Mahnung p. 244 a, der Schlacht bei Munichia nicht mehr zu gedenken, da ja die Versöhnung der Parteien erfolgt sei — eine Fürbitte für Kritias und Charmides, und eine stillschweigende Anerkennung Thrasybuls [2]). Wenn endlich zum Schlufs p. 249 c noch *πολλοὶ καὶ καλοὶ*

[1]) p. 235 cd. *ἐξ ὑπογυίου γὰρ παντάπασιν ἡ αἵρεσις γέγονεν, ὥστε ἴσως ἀναγκασθήσεται ὁ λέγων ὥσπερ αὐτοσχεδιάζειν. . . . Σω : . . . οὐδὲ αὐτοσχεδιάζειν τά γε τοιαῦτα χαλεπὸν.* Diese Stelle wird citirt von Isokrates im Panegyricus § 13.

[2]) Ein versteckter Tadel Xenophons liegt vielleicht in der Anerkennung derjenigen, welche dem Grofskönig freiwillig geholfen haben.

[3]) O. Perthes, Die platonische Schrift Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Platos, Bielefeld 1886, kenne ich nur aus Zellers Besprechung Archiv für Gesch. der Philos. I S. 613.

πολιτικοὶ λόγοι der Aspasia in Aussicht gestellt worden, so ist damit nichts andres gemeint als die πολιτεία, deren Hauptgedanken schon der Verfasser des Gorgias im Kopf trug. Eine genaue Analogie zur Leichenrede des Menexenos ist die erste Liebesrede des Sokrates im Phaidros p. 237 b bis 241 d, wie Diels a. a. O. S. 21 treffend bemerkt. Genau wie sich zu dieser die Palinodie im Phaidros selbst verhält, verhält sich zum Menexenos der Staat. — Trotz der vernichtenden Kritik des Gorgias ist hier Platons Taktik, namentlich der öffentlichen Meinung gegenüber, grundverschieden von dem im Gorgias angeschlagenen Tone. Der Menexenos ist gewissermaſsen das Satyrspiel zu jener Tragödie. Trotz aller vorausgeschickten reservatio mentalis fühlte der Demos doch, wie Platon wohl voraussah, seine Nase durch den aristokratischen Weihrauch angenehm gekitzelt. Die Versicherung, dergleichen sei eigentlich unwürdiges Spiel, half Platon nichts, die Leichenrede des Menexenos wurde verstaatlicht und in den Unterricht aufgenommen.

Damit hatte Platon die einseitig gorgianische Richtung spielend geschlagen und gezeigt, daſs der Philosoph diese Künste nur verschmäht, weil er besseres zu thun hat, nicht aus Unvermögen. Vor Antisthenes muſste er dadurch in der öffentlichen Meinung viel voraushaben. Er muſste diesem, welcher fast gleichzeitig im Archelaos den von Platon im Gorgias angeschlagenen Ton festgehalten hatte, natürlich als gesinnungsloser Renegat erscheinen. Den Eindruck, welchen das platonische Paignion gemacht hatte, zeigt am besten Xenophon, welcher mem. III 5 Sokrates dem jungen Perikles gegenüber mit trockenem Ernst die Disposition der gorgianisch-platonischen Leichenrede entwickeln läſst, um seinem Lehrer dies Verdienst zu sichern, ein Beispiel, daſs auch Xenophon, wenn er will, den Sokrates unhistorisch darstellen kann; daneben macht er unglückliche Versuche unter der Maske des Sokrates, sich

als guten Athener und seinen Lakonismus als gemäſsigt und gerechtfertigt darzustellen.

Durch die Nothwendigkeit, den Epitaphios des Gorgias seinem ganzen Verlaufe nach zu kritisieren und zwar unter der hier ganz unentbehrlichen Maske des Sokrates, ist wohl der allerdings starke Anachronismus hinreichend gerechtfertigt. Er hat an dem Anachronismus des antisthenischen Archelaos seine genaue Analogie. Denjenigen, welcher etwa an der Unechtheit beider Gespräche festhält, möchte ich im voraus vor einem verlockenden ‚Hypothensengewebe' warnen. Im 10. Bande der antisthenischen Schriftensammlung befand sich bekanntlich neben dem unechten Archelaos auch ein do. Menexenos. Wie, wenn das unser, unter Platons Namen gehender Dialog gewesen wäre, wenn der geistreiche Fälscher Pasiphon den Anschein eines ächt sokratischen Dialogs zwar glücklich erreicht hätte, diesen Dialog aber nun die einen von den Kritikern Platon, die andern Antisthenes zugeschrieben hätten? Diese Identificierung verbietet sich schon durch den Nebentitel des antisthenischen Menexenos *περὶ τοῦ ἄρχειν*. Ich hoffe aber überhaupt, daſs die in der Tendenz so verwandten wie in der Ausführung verschiedenen Dialoge Archelaos und Menexenos keine haltbare Handhabe zur Athetese bieten, daſs sie sich vielmehr gegenseitig stützen. Ein Fälscher müſste die genaueste Kenntniſs nicht nur der Literaturgeschichte der neunziger Jahre, sondern auch der Art der Polemik der Sokratiker besessen haben, welche dem Streit des Tages dienend notorisch sehr bald nicht mehr verstanden wurde. Aber selbst angenommen, ein (oder mehrere?) Fälscher seien nach einigen Jahrzehnten auf die sonderbare Idee gekommen, Platon und Antisthenes in Gegensatz zu den gorgianischen Prunkreden zu setzen, dann hätten sie doch gewiſs die Farben stärker aufgetragen und wenigstens ihre Absicht deutlicher gemacht.

Während gegen den Rhetor Polos für Platon die Ab-

fertigung im Gorgias genügt zu haben scheint, mufs Gorgias selbst auch von Thessalien aus eine so fruchtbare Thätigkeit entfaltet haben, dafs der Philosoph immer von neuem nöthig hatte, sich mit ihm zu beschäftigen. Die nächste Auseinandersetzung ist der Dialog Menon, dessen äufsere Veranlassung meines Erachtens Rudolf Hirzel im Rhein. Mus. 42 S. 249 klargelegt hat. Es ist Platons Antwort auf Polykrates *κατηγορία Σωκράτους*[1]). Hierdurch wird zunächst die Anytosepisode namentlich die dunkeln Worte des Sokrates p. 95a, verständlich : *ἀλλ' οὗτος μὲν ἐάν ποτε γνῷ οἷόν ἐστι τὸ κακῶς λέγειν παύσεται χαλεπαίνων νῦν δὲ ἀγνοεῖ.* Platon geht hier auf die Fiction des Polykrates ein, welcher in Anytos Rolle gesprochen hatte. Natürlich war auf Grund des Gorgias Platon auch vorgeworfen worden, dafs er die Athener und ihre grofsen Männer *κακῶς λέγει.* Nun verwahrt er sich gegen diesen Vorwurf doppelt. Er nimmt den im Gorgias erhobenen Vorwurf, dafs die grofsen Staatsmänner ohne *ἐπιστήμη* gehandelt hätten, zwar nicht zurück, fügt aber die besänftigende Ergänzung hinzu, dafs diejenigen, welche die Tugend nicht lehren können, dennoch aus einer göttlichen Orthodoxie richtig handeln können, das heifst, er erklärt, es sei nicht seine Absicht gewesen *τοὺς τοῦ δήμου προστάτας κακῶς λέγειν*[2]). Was *κακῶς λέγειν* sei, dafür verweist er auf Anytos. Im Munde des Sokrates ist das

[1]) Zweifelnd äufsert sich über diesen Punkt Zeller, Archiv f. Gesch. d. Phil. I S. 256. Es ist Zeller zuzugeben, dafs Platon die Kenntnifs des Anytos nicht aus Polykrates Schrift zu schöpfen brauchte; doch scheint mir der wichtigste Grund, welcher für Hirzels Hypothese spricht, der zu sein, dafs das äufserlich unmotivirte und bittre Zurückkommen auf den Procefs des Sokrates viele Jahre nach dem Ereignifs nur dann leicht erklärlich ist, wenn von andrer Seite wieder an die Wunde gerührt worden war, und da läfst sich nur an die Schrift des Polykrates denken.

[2]) Diese praktische Rücksicht ist kürzlich von Gomperz einleuchtend hervorgehoben worden a. a. O. S. 744 cf.

eine Hindeutung erstlich auf die wirkliche Anklage des Anytos, zweitens auf die üble Nachrede, welche sich dieser bei Platon auf seine pädagogischen Talente so eingebildete Mann durch die schlechte Erziehung seines Sohnes zuzog. Dafür besitzen wir das unverdächtige Zeugnifs der unter Xenophons Namen gehenden Apologie § 31 : *Ἄνυτος μὲν δὴ διὰ τὴν τοῦ υἱοῦ πονηρὰν παιδείαν καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ ἀγνωμοσύνην ἔτι καὶ τετελευτηκὼς τυγχάνει κακοδοξίας.* In Platons Munde bezieht sich indefs das *κακῶς λέγειν* in erster Linie auf die Schrift des Polykrates, welche damit sowohl als elende Verläumdung wie als schlecht geschriebenes Pamphlet bezeichnet wird. Diese aufserordentlich geschickte Episode gibt einigen Anhalt zur chronologischen Bestimmung des Dialogs. Die Schrift des Polykrates fällt nach 393 und vor 380 da Lysias noch gegen sie schrieb. Aufserdem wird sie von Isokrates' Busiris und Xenophons Memorabilien vorausgesetzt. Dagegen beweist bei Isokrates Vorliebe für wohlfeile Triumphe die Nichtberücksichtigung des Polykrates in der Sophistenrede, dafs dieser nach 387 schrieb. Nimmt man nun Menon p. 90a hinzu, wo der Bestechung des Thebaners Ismenias im Jahre 395 gedacht wird, so ist nicht wahrscheinlich, dafs Platon nach 387 auf dies längst verschollene Ereignifs eher wieder anspielt, als durch den Procefs des Jahres 382 die Aufmerksamkeit wieder darauf gelenkt wurde. Wir werden also mit Ueberweg S. 227 in *τὰ Πολυκράτους χρήματα* eine Anspielung auf den Ausgang des Processes erblicken, aber mit gröfserer Bestimmtheit, als Ueberweg wagt, die Abfassung des Dialogs in das Jahr 382 setzen, die der Anklage des Polykrates kurz vorher, gleichzeitig die Memorabilien den Busiris und Lysias Apologie. Von diesem festen Punkte aus Umschau zu halten, erfordert eine eigene Untersuchung, hier sollen aus dem Menon nur die Folgerungen gezogen werden, welche sich für Platons Verhältnifs zu Gorgias aus diesem kunstvollen und inhaltreichen Gespräch ergeben.

Aus der Einleitung ersehn wir, dafs Gorgias am Hofe der Aleuaden in Larisa lebt, in Folge dessen herrscht dort ein Ueberflufs an Weisheit, während in Athen Dürre ausgebrochen ist. Dieser bittre Spott genügt, zu zeigen, dafs Platons Gesinnung gegen den greisen Rhetor um nichts milder geworden ist. Die Taktik ist die gleiche wie im Menexenos, dem Demos macht Platon einige Scheinconcessionen, um desto rücksichtsloser die Lehrer der *δεινότης* anzugreifen. Auch die Wendung p. 71 d *ἐκεῖνον μὲν τοίνυν ἐῶμεν, ἐπειδὴ καὶ ἄπεστι* ist keineswegs versöhnlich gemeint. Indem Platon zum Vertreter der gorgianischen Weisheit ein Mitglied der üppigen thessalischen Jugend wählt, wälzt er sehr geschickt den Vorwurf des *νέους διαφθείρειν,* welchen Polykrates aufs neue gegen Sokrates erhoben hatte auf Gorgias [1]). Inhaltlich bezieht sich streng genommen nur die erste Antwort des Menon p. 71 e auf die Lehre des Gorgias. Die Ablehnung einer Definition der Tugend, statt welcher Menon vorzieht, die einzelnen Tugenden zu beschreiben, ist identisch mit der Empfehlung der *καλὰ ἐπιτηδεύματα,* welche alle Sophisten übten. Dafs dies Gorgias Lehre war, dafür haben wir einen classischen Zeugen, Aristoteles Pol. III 13 p. 1260, 25 *καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς, ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετὴ ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐ ξ α ρ ι θ μ ο ῦ ν τ ε ς τὰς ἀρετὰς ὥσπερ Γοργίας τῶν οὕτω ὁριζομένων.* Dies ist eine der wenigen Stellen, welche zeigen, dafs Aristoteles die polemische Absicht der platonischen Dialoge noch recht wohl verstand; er ergreift hier mit deutlicher Beziehung auf den Menon

[1]) Allerdings wird p. 95 c zugestanden, dafs Gorgias niemals verheifsen habe, Tugend zu lehren, sondern nur Beredsamkeit, aber indem er dies ohne *ἐπιστήμη* thut, gibt er meist den Schlechten Waffen gegen die Guten. Ein Seitenblick auf die thessalische Ueppigkeit, vielleicht mit Rücksicht auf Gorgias, findet sich schon im Kriton p. 53 e.

Partei für den Gegner seines Lehrers, während er sonst bei aller Vorsicht gegen Platons eigne Lehre dessen Abneigungen und Kritiken meist ohne nähere Prüfung übernahm [1]). Die zwei nächsten Definitionen der Tugend p. 73c, Tugend sei die Fähigkeit zu herrschen und p. 77 b die Macht, das schöne, das man begehrt, sich zu verschaffen, sind nicht in demselben Sinne Dogmen des Gorgias, es sind nur die aus der Ueberschätzung der Macht der Beredsamkeit nothwendig entspringenden Folgerungen, welche im Gorgias dem Kallikles im Staat dem Thrasymachos beigelegt werden und, da sie dort ausführlich wiederlegt worden sind, im Menon nur eine kurze Abweisung erfordern.

Am Schlusse dieses Elenchos findet sich eine recht sarkastische Verwendung einer Gorgiasstelle. Menon sagt p. 80a: *καὶ νῦν ὥς γέ μοι δοκεῖς γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις* nach Gorgias Helena § 14 *οἱ δὲ (τῶν λόγων) πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.* Menon wirft hier dem Sokrates mit den Worten des Gorgias die unheilvolle Ueberredungskunst vor, woran sich der Vergleich mit der *νάρκη* knüpft, auf welchen p. 84b repliciert wird.

Die paradigmatische Definition der Farbe, welche p. 76c als gorgianisch eingeführt wird, ist von Diels Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1884, 1 u. 343 ff. eingehend behandelt worden. Dafs Gorgias gerade in seiner letzten Periode einem sensualistischen Dogmatismus huldigte, zeigt auch einzelnes psychologische in der Helena

[1]) Das ist für die Geschichte der Philosophie ein empfindlicher Verlust. Der grofse Historiker hatte doch die unhistorische Auffassung, dafs die Geschichte der Philosophie zwar vor Sokrates die verschiedensten Ansichten umfasse, von Sokrates an aber über Platon und ihn weiter gehe. Hätte er die Stoa und Epikur noch erlebt, so wüfsten wir mehr von Antisthenes und Aristipp; er glaubte diese aber durch Platon für alle Zeiten abgethan.

z. B. § 15 *Διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχὴ κἀν τοῖς τρόποις τυποῦται* [1]). Das Mittelstück des Menon, die Widerlegung des *ἐριστικὸς λόγος, ὅτι οὐκ ἔστι ζητεῖν* durch die Anamnesislehre ist zwar eigentlich der wichtigste Theil, erscheint aber äufserlich als Episode. Diese ist gegen Antisthenes gerichtet und wird besonders zu behandeln sein. Es ist lehrreich, dafs der Dialog zwar eine ganz bestimmte Veranlassung und Tendenz hat, welcher die Einkleidung auf das geschickteste gerecht wird, dafs aber der Inhalt weit über die momentane Veranlassung hinauswächst. Platons Hauptthätigkeit ist jetzt bereits der mündliche Unterricht, wenn er aber einmal, wie hier durch Polykrates provociert wird, sich öffentlich vernehmen zu lassen, so hat er gleich verschiedene Fragen zu beantworten und inzwischen erschienene Schriften zu berücksichtigen. Dies ist für die Schriften dieser Zeit im Auge zu behalten und wird namentlich durch die Analyse des Hippias I aufs neue bestätigt werden. Dafs die Abfassungszeit des Menon ein terminus ante quem für den Protagoras und ein terminus post quem für den Phaidon ist, ist bekannt [2]). Aeufsere Anhaltspunkte gibt es für diese beiden Dialoge nicht, der Phaidon wird nicht viel jünger sein als der Menon, er ist dessen positives Complement; wenn der Menon eine *κατηγορία ῥητόρων* ist, so ist der Phaidon ein *ἐγκώμιον Σωκράτους*, zu welchem sich Platon durch den Staub, welchen das dumme Pamphlet des Polykrates aufgewirbelt hatte, veranlafst sah. Auch die an sich gutgemeinten Erwiderungen eines Lysias und Xenophon konnten Platon nur anekeln. Ich wende mich jetzt zu Platons letztem Gange

[1]) Die Definition der *αἴσθησις* als *τύπωσις* freilich nicht *τῆς ψυχῆς* sondern *ἐν τῇ ψυχῇ* nahm vielleicht Antisthenes von Gorgias an. Vgl. meine Antisthenica S. 47 ff. Dagegen Hirzel Untersuchungen zu Ciceros phil. Schr. II 1 S. 160 ff., Diels a. a. O. S. 356, 3.

[2]) Vgl. Gomperz a. a. O.

mit Gorgias im Gastmahl, wo die erbitterte Stimmung des Menon der heitersten Laune gewichen ist. Das wäre schwer erklärlich, wenn das Symposion, wie man gemeinhin annimmt, älter als 382 wäre. Gegen diese gangbare Datirung jedoch sprechen aufser den sprachlichen Indicien, von welchen ich absehe, schwerwiegende innre Gründe. Ich werde im folgenden den Nachweis versuchen, dafs zwischen Menon und Symposion Gorgias Tod liegt, und sich hieraus die veränderte Stimmung mit erklärt. Da aber die Zeitbestimmung des Gastmahls gleich auf Fragen führt, welche mit dem Verhältnifs Platons zu Gorgias nichts zu thun haben, sei hier zu Platons Ehren eine Palinodie des Menon vorweg genommen, welche er selbst als Greis dem Menschen Gorgias gegenüber schuldig zu sein glaubte. Während im Gorgias und im Menon Gorgias gewissermafsen für die Moral des Kallikles und des Menon mitverantwortlich gemacht wird, vertritt der Gorgianer [1]) Protarch im Philebos die Ansicht, dafs *νοῦς* und *φρόνησις* den Preis verdienen vor der *ἡδονή*, nur dielektisch rechtfertigen kann er sie ohne den Beistand des Sokrates nicht. Es ist dies Zugeständnifs um so schwerwiegender, als die neue Lustlehre, wie Usener nachgewiesen hat [2]), aus dem Schofse der Akademie stammte. Aehnliche nachträgliche Ehrenerklärungen werden uns noch mehrfach begegnen. Die Leidenschaft des alten Platon für das, was er für wahr hielt, hat eher noch zu- als abgenommen, aber für persönlichen Zwist hat er keine Zeit mehr: *τὸν μὲν δὴ σὲ καὶ ἐμὲ καὶ Γοργίαν καὶ Φίληβον χρὴ συχνὰ χαίρειν ἐᾶν* . . . (p. 59 b).

[1]) Vgl. Phil. p. 58a u. c und Hirzel im Hermes X S. 254.
[2]) Preufsische Jahrbücher Band 53 (1884) S. 16.

Kapitel III.

Platon, Pausanias und Xenophon. (Die beiden Symposien.) Protagoras.

Seit Ueberwegs Ausführungen [1]) pflegt man die Abfassung des platonischen Symposions mit ziemlicher Sicherheit in die Jahre 385—384 anzusetzen, da p. 193a der in jenen Jahren vollzogene Dioikismos Mantineas anachronistisch von Aristophanes erwähnt wird. Zwar hatte Schleiermacher [2]) vorsichtigerweise gemeint, der Dialog könne auch 370 geschrieben worden sein, als die Vorbereitungen zum Synoikismos abermals die Aufmerksamkeit auf Mantinea lenkten und die Gründe, welche Ueberweg vorbringt, diese Möglichkeit auszuschliefsen, sind theils wenig überzeugend, theils richten sie sich nur gegen das eine Jahr. Als mögliche Abfassungszeit bleiben somit doch immer die Jahre zwischen 385 und 370, wenn auch zuzugeben ist, dafs der Anachronismus möglichst bald nach dem stattgehabten Ereignifs am begreiflichsten, und, da er sicherlich bewufst ist [3]), am wirkungsvollsten ist.

Es wird daher nicht überflüssig sein, nach andern Bestimmungsgründen für die Abfassungszeit dieses Dialogs zu suchen, welcher an künstlerischer Vollendung einen Höhepunkt des platonischen Schaffens bezeichnet. Das Enkomion, welches Agathon p. 194c ff. auf Eros hält, ist eine unübertroffne Parodie gorgianischer Epideixis nament-

[1]) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften S. 219.

[2]) Plato II 2 S. 370.

[3]) Welche Freiheit Platon gerade hierin für erlaubt hielt, deutet er selbst im Symposion an. Die Anwesenheit der Diotima in Athen wird für das Jahr 439 fingiert. Gleichwohl bezieht sich dieselbe p. 205d auf die eben gehaltne Rede des Aristophanes, und Aristophanes will p. 212c auf den Hieb antworten.

lich auch deshalb, weil die Uebertreibung kaum bemerkbar ist, so dafs der naive Leser im Alterthum ernstlich glauben mufste, Platon halte solche Reden für schön, bis Sokrates dann spielend das Kartenhaus umwirft. Vollkommen, wie man von einem Künstler wie Platon verlangen mufs, würde die Parodie aber erst dann sein, wenn sie nicht nur formal, sondern zugleich stofflich wäre. Dafs sie das in der That ist, läfst sich zum Glück noch nachweisen.

Dafs die Zweifel gegen die Echtheit der unter Gorgias Namen überlieferten Helena unbegründet sind, hat schon Blafs genügend erwiesen, ebenso, dafs Isokrates seine Helena im Hinblick auf dies Enkomion und jedenfalls bald darauf geschrieben hat[1]. Weniger sicher ist die Abfassungszeit beider Schriften, als welche Blafs etwa das Jahr 393 annimmt. Ich möchte lieber etwas weiter herabgehn, da nicht nur Isokrates sondern bereits Gorgias eine entwickelte sokratische Literatur voraussetzt. Für die Macht des λόγος werden nämlich p. 682, 13 drei Beispiele angeführt. Erstens haben die Physiologen (Meteorologen) durch den λόγος unglaubliches den Augen der δόξα glaublich erscheinen gemacht, zweitens siegt der λόγος vor Gericht nicht durch Wahrheit, sondern durch Kunst, und drittens χρὴ μαθεῖν φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος[2] . . . ὡς εὐμετάβολον ποιοῦσι τὴν τῆς δόξης πίστιν.

Dafs diese φιλοσόφων λόγων ἅμιλλαι nur die Dialoge der Sokratiker sein können, wird schon durch den Ausdruck φιλόσοφος sicher gestellt. Allerdings existirten 393 schon sokratische λόγοι, aber sie werden schwerlich schon als classisches Beispiel für die Macht des λόγος gedient haben. Indefs ist die Abfassungszeit der Helena des Gorgias irrelevant dafür, dafs sie in der Rede des Aga-

[1] Attische Beredsamkeit I² S. 73.

[2] Es ist etwa ausgefallen καὶ λόγου ῥώμη.

thon berücksichtigt wird, da das Symposion ja jedenfalls beträchtlich später abgefafst ist. Gorgias gibt sein Thema an p. 681 Ἢ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν [1]) ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν ἢ βίᾳ ἁρπασθεῖσα ἢ λόγοις πεισθεῖσα ἢ ἔρωτι ἁλοῦσα. In allen vier Fällen ist Helena unschuldig. Der letzte Fall wird von p. 684, 15 an in dilemmatischer Form ausgeführt : Die sinnliche Wahrnehmung übt eine doppelte aber gleich unwiderstehliche Macht auf die Seele aus, entweder erschreckend wie der Anblick von Waffen, oder bezaubernd wie die Werke der bildenden Künste [2]), in welcher Weise nun auch die Schönheit des Paris auf Helena gewirkt hat, jedenfalls war sie nicht Herrin ihrer Handlungen.

Es verlohnt sich auch für das Verständnifs Platons die Frage aufzuwerfen, was Gorgias zu der dilemmatischen Theilung veranlafst hat, woher die Auffassung der Schönheit als einer fürchterlichen erschreckenden Macht rührt. Die Vorstellung von Eros als wildem stürmischem Gott, der einherfährt wie ein Sturmwind durch den Eichwald, ist den Griechen allerdings seit Sappho vertraut (Frg. 43 Bergk lyrici III⁴ S. 103), diesen hat Euripides zum tragischen Motiv κατ' ἐξοχὴν gemacht und auch Sophokles huldigt seiner Allmacht. Wie er in der Antigone vom Eros sagt ὁ δ' ἔχων μέμηνε nennt er anderwärts (Frg. 856 Nauck) sogar die Kypris Λύσσα Μανιάς. So legte es allerdings schon die Volksauffassung Gorgias nahe, die fürchterliche Seite des Eros besonders zu berücksichtigen.

[1]) Wenn es noch eines Beweises für die Echtheit des Enkomions bedürfte, so würde es die hier vorliegende Nachahmung von Empedokles sein : ἔστιν Ἀνάγκης ῥῆμα θεῶν ψήφισμα παλαιόν (so Bernays, im Colleg st. χρῆμα). Andre Berührungen siehe bei Diels Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1884, 1 S. 363 ff.

[2]) Die Stelle 684, 18 bedarf einer Correctur : ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἓν σῶμα καὶ σχῆμα ἀπεργάσωνται τέρπουσι τὴν ὄψιν. Statt σωμάτων ist zu schreiben γραμμῶν.

Indeſs nimmt die schlieſsliche Zusammenfassung p. 684, 19 doch wohl eher auf eine philosophische Theorie Rücksicht: *εἰ δ' ἐστιν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα* (l. *ἀνόημα*) *οὐχ ὡς ἁμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γὰρ ὡς ἦλθε τύχης ἀγρεύμασι οὐ γνώμης βουλεύμασι καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.* Hier ist *ἀνθρώπινον* zu fassen als „nur im Menschen vorhanden, nicht göttlich“, eine Auffassung, welche dem Volke und seinen Dichtern ferne lag [1]).

Der philosophische Vertreter dieser Ansicht ist uns bekannt durch Clemens Alexandrinus Strom. II 20 p. 485 Pott.: *ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν Ἀντισθένην, τὴν Ἀφροδίτην κἂν κατατοξεύσαιμι εἰ λάβοιμι . . . τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως· ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν.* Daſs der greise Gorgias noch auf seinen damals gleichfalls schon alternden [2]) Schüler Antisthenes Rücksicht nimmt, kann nach der oben nachgewiesenen Berücksichtigung der sokratischen Literatur nicht Wunder nehmen. Zugleich ersehn wir daraus, daſs er Kritiken wie den Archelaos nicht übel nahm, wie er ja auch im platonischen Gorgias, gewiſs der Wahrheit gemäſs, vollständig frei von Empfindlichkeit erscheint. Er betrachtete eben diese *φιλόσοφοι ἅμιλλαι* wie seine eigne Epideixis als eine bloſse Gymnastik des *λόγος*.

Wir müssen also im Auge behalten: Als Platon den Sohn des Poros und der Penia zum heiligen Daemon der Akademie und der Philosophie erhob, hatte er sich nicht

1) Auszunehmen ist allerdings, wie so oft Euripides (frg. 401).

2) Nach dem Anfang von Isokrates Helena ist Antisthenes damals ein Greis. Dies spricht dafür beide Enkomien möglichst nahe an Gorgias Lebensende herabzurücken. Ob sich Menexenos p. 234c gerade auf die Helena bezieht, ist nicht sicher, da dieser Lieblingssatz des Gorgias leicht auch an andrer Stelle vorgekommen sein kann. Wahrscheinlicher ist die Beziehung von Menon p. 80a auf die Stelle der Helena. Vgl. oben S. 22 und S. 31.

nur mit dem unerschöpflichen Reichtum der Poesie und Physiologie auseinanderzusetzen sondern in Rücksicht auf die Zeitgenossen auch mit den Tiraden des Gorgias und Isokrates und den Schmähungen des Antisthenes. Dafs es ihm schliefslich gelungen ist in der Rede der Diotima alle früheren Dichter und Denker an Farbenpracht und Tiefsinn zu überbieten, weifs jeder Leser des Dialogs. Aber die unvergleichliche Kunst besteht gerade darin, dafs die wahre Liebeskunst, welche zugleich die wahre Philosophie ist, das stufenweise Emporsteigen vom einzelnen schönen zur höchsten und reinsten Schönheit durch den Dialog selbst dargestellt ist. Der Fortschritt der Rede Agathons ist nun zunächst nur ein methodischer in der Fragstellung. Während die früheren Redner nur die Gaben des Eros gepriesen haben, formuliert Agathon das Thema *ποῖός ἐστι,* um dann von Sokrates durch die einzige wahrhaft dialektische Fassung *τίς ἐστιν* überboten zu werden. Von diesem methodischen Vorzug abgesehn hat die Rede vor den übrigen nur den gorgianischen Prunk voraus, der uns kindisch anmuthet, an Geist sind die Reden des Eryximachos und Aristophanes weit überlegen. Der Grund zu dieser Unterbrechung des regelmäfsigen Aufsteigens kann nur Rücksicht auf die Schätzung der Zeitgenossen sein; Platon stellt das Beispiel der gorgianischen Epideixis an den Schlufs der Reden, um diese ganze Kunst durch die unmittelbare Nachbarschaft seiner eignen Epideixis zu zerschmettern. Hier ist nun die oben gestellte Forderung zu wiederholen, dafs sich auch stoffliche Berührungen mit den Vertretern jener Richtung finden müssen, um den Zeitgenossen jeden Zweifel an der Tendenz zu benehmen. Solche Berührungen finden sich in der That in Gestalt versteckter Polemik. Die *ἐρωτικαὶ ἀνάγκαι* des Gorgias werden p. 196 b von Agathon zurückgewiesen : *οὔτε γὰρ αὐτὸς βίᾳ πάσχει, εἴ τι πάσχει, βία γὰρ Ἔρωτος οὐχ ἅπ-*

τεται οὔτε ποιῶν ποιεῖ[1]). Dann ein fast vollständig richtiger Trimeter πᾶς γὰρ ἑκὼν Ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ. Noch deutlicher ist die Beziehung von p. 197 b auf Gorgias, wo die Regierung des Eros von der der Ananke streng unterschieden wird [2]). Dies ist eine Kritik der dilemmatischen Behandlung des Eros in Gorgias Helena und damit zugleich des Antisthenes, welchem Gorgias diese Concession gemacht hatte; die Auffassung des Antisthenes, dafs der Eros eine Krankheit der Seele sei, erfährt ohne Polemik ihre vollständige Erledigung durch den Nachweis der

[1]) Diese Stelle ist gegen Gorgias Auffassung vom Eros nach einer Stelle des Gorgias über die Beredsamkeit aus einer verlorenen Schrift, welche Protarchos im Philebos p. 58 a citiert: ἤκουον μὲν ἔγωγε ὦ Σ. ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο. Ein weiteres Beispiel dafür, wie Platon ein Vergnügen daran findet, was Gorgias von der Beredsamkeit behauptet hatte dem Eros wörtlich zuzulegen, in der nächsten Anmerkung.

[2]) Die meisten Feinheiten in der Rede des Agathon werden nur den Zeitgenossen verständlich gewesen sein, einiges läfst sich indefs jetzt noch nachweisen.

Die Wendung οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι (p. 196 c) wird von Aristoteles als Beispiel eines frostigen Epithetons des Alkidamas getadelt (rhet. III 3 p. 1405 b), welchen also Platon zugleich mit parodiert. Bemerkt zu werden verdient, dafs Platon auch in gehobenen und ernsten Partien nicht verschmäht mit Gorgias zu wetteifern.

Gorgias Helena p. 683, 14	Platon symp. p. 203 d Diotima vom Eros
οἱ δὲ (τῶν λόγων) πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.	δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

Platon kommt auf dies Bild noch öfters zurück, vgl. oben S. 22, 31, 37. Wenn es noch eines Beweises für die Aechtheit der Helena bedürfte, so würde die Thatsache genügen, dafs § 8—14 eben dasselbe über die verderbliche Macht der Beredsamkeit ausgeführt wird, was der platonische Gorgias im gleichnamigen Dialog Sokrates zugibt. Platon zeichnet ihn also vollkommen richtig, nur den speciell sokratischen Satz, dafs der ἐπιστάμενος mit seiner ἐπιστήμη keinen Mifsbrauch treiben könne, würde der historische Gorgias nicht ohne weiteres zugegeben haben.

Diotima, dafs er die Befreiung der Seele sei. So knüpft Platon also stofflich an die Helena des Gorgias an, und damit wäre schon ein gewisser terminus post quem gegeben, welcher allerdings nicht weit führen würde. Eine genauere Datierung wird erst durch die formale Kritik möglich, welche unter der Maske der Bewunderung auftritt p. 198c : *καὶ γάρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν ὥς τε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὁμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβούμην μὴ μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειε.* Diese Ironie ist meisterhaft; erstlich wird Gorgias Liebhaberei für Kalauer gegen ihn selbst gewendet, zweitens denkt sich jeder Leser für *δεινοῦ λέγειν δεινοῖο πελώρου*, aber da auch das folgende noch Homerparaphrase ist, mufste sich auch jeder hinzudenken :

Ἐξ Ἄιδος πέμψειεν ἐπαινὴ Περσεφονείη.

Das wufste und wollte Platon, es würde aber eine grofse Ungeschicklichkeit gewesen sein, wenn er dies vor Gorgias Tode geschrieben hätte. Nun wird man es vielleicht nach Gorgias Tode nicht ungeschickt aber unschicklich finden. Hat man doch auch Anstofs daran genommen, dafs Platon im Theaetet auf den längst vergangenen Tod des Protagoras in den Wellen anspielt, indem man ihm lieber die Gedankenlosigkeit zutraut, nicht bemerkt zu haben, dafs jeder Leser bei dem Ausdruck *ἀνακύπτειν* an die Todesart erinnert werden mufste. Diese modernen Begriffe von Zartgefühl darf man jedoch an das vierte Jahrhundert nicht anlegen. Hat doch gerade Platon in der Musterung der Sophisten im Protagoras die Musterung der grofsen Büfser durch Odysseus parodiert [1]), eine liebenswürdige Form collegialer Beurtheilung, welche dann vom Kyniker Krates auf lebende Zeitgenossen ausgedehnt wurde.

[1]) Platon hat auch hier sein Vorbild in der Komödie und zwar in einem gegen Sokrates gerichteten Chor in Aristophanes aves 1552 ff.

Damals war Gorgias noch nicht in der Schar, im Symposion wird er nachgeholt und mich dünkt die *Γοργείη κεφαλὴ* spielt neben den *ἀμένηνα κάρηνα* der andern noch eine ganz ehrenvolle Rolle. Natürlich ist auch die Erinnerung an den Protagoras beabsichtigt, aber sie setzt den Tod des Gorgias nothwendig voraus.

Ueber das Material, nach welchem die alten Chronographen das Leben des Gorgias berechneten, läſst sich noch etwas entschiedener urtheilen, als Blaſs versucht hat[1]). Die besten Nachrichten setzen die Geburt in das Jahr 484. Man wuſste also, wie begreiflich, vom Geburtsjahr gar nichts, setzte Gorgias als gleichzeitig mit Protagoras an und die *ἀκμή* demnach mit der Gründung von Thurioi. Es fragt sich nur noch, ob man nach diesem construierten Geburtsjahr und der bekannten Lebensdauer das Todesjahr ausrechnete, oder nach dem willkürlichen Ansatz der Geburt und dem bekannten Todesjahr die Lebensdauer. Ersteres ist nicht wahrscheinlich, da die Angaben der Lebensdauer schwanken. Sie schwanken aber gerade um vier Jahre (zwischen 109 und 105 Jahren); dies erklärt sich durch die Annahme, daſs man die Olympiade wuſste, in deren erstem Jahre Gorgias noch irgend eine Lebensäuſserung von sich gegeben hatte, und nach welcher nichts mehr von ihm bekannt war. Dies war Ol. 100 und die Schwankungen in der Angabe der Lebensdauer erklären sich daraus, daſs einige den Tod unmittelbar nach der letzten Lebensäuſserung ansetzten, andre die Olympiade voll rechneten, noch andre einen Mittelweg wählten. Welcher Art das letzte bekannte Ereigniſs war, darüber sind verschiedne Vermuthungen möglich. Entweder trat Gorgias 380 in Olympia noch auf[2]), oder er stiftete ein Weih-

[1]) Attische Beredsamkeit I² S. 47.

[2]) Gorgias war jedenfalls öfters in Olympia, dort wird doch wohl auch das *ἐγκώμιον εἰς Ἠλείους,* das Aristoteles rhet. III 14 p. 1415, b38 erwähnt, gehalten sein, leider wissen wir nicht in welcher Olympiade.

1b

geschenk, oder er hatte mündlich oder schriftlich den Panegyrikos des Isokrates noch beurtheilt. Jedenfalls wird man annehmen müssen, dafs die alten Chronographen das Todesjahr ungefähr richtig bestimmt haben; auf die Lebensdauer ist gar kein Verlafs, da diese nach dem rein construierten Geburtsjahre ausgerechnet ist. Nach Platons Gorgias, dessen chronologische Zuverlässigkeit ich allerdings nicht behaupten will, ist Gorgias etwa gleichaltrig mit Sokrates, also gegen 470 geboren. Er wäre dann immerhin beim früheşten Ansatz seines Todes neunzig Jahre alt geworden. Wir haben also folgende feste Punkte gewonnen: Gorgias stirbt bald nach 380, bald darauf [1]) ist Platons Symposion geschrieben, nicht allzulange vorher Gorgias' und Isokrates' Helena, vor Gorgias Helena Antisthenes *ἐρωτικός* und mehrere andere Schriften. Mit dieser Ansetzung des Symposions verträgt sich aufs beste die Anspielung auf Mantinea.

Aber einem scheinbar gewichtigem Einwand ist zu begegnen. Xenophon polemisiert doch in seinem Symposion gegen das Platons, und man nimmt an nach Roquettes Untersuchungen, dafs der xenophontische Dialog gegen 380 verfafst ist. Da wäre es doch sehr angenehm, wenn Ueberwegs Datierung des platonischen Gastmahls das richtige träfe. Wenn ich also meine Zeitbestimmung für Platon aufrecht erhalten will, mufs ich entweder nachweisen, dafs Roquettes Zeitbestimmung für Xenophon anfechtbar ist, oder dafs nicht Platon sondern Xenophon mit dem Sym-

[1]) Wohl spätestens Ol. 101, 4 (372) oder 102, 1. Der äufserste Termin, unter welchen man nicht herabgehn kann, ist Ol. 102, 2, der Wiederaufbau Mantineas. Es spricht indessen manches dafür, nahe an diesen Termin heranzugehn. Um die Zeitausfüllung vorher braucht man nicht besorgt zu sein. Zwischen Menon und Gastmahl (also etwa 382 — limes 371) fällt der Phaidon und Kratylos, wahrscheinlich auch Hippias I und Lysis.

posion vorangegangen ist. Ich will letzteren Nachweis versuchen [1]).

Bereits Böckh hatte bemerkt, dafs es den Anschein habe, als ob jeder der beiden Sokratiker in seinem Symposion den andern bekämpfe. Dafs dieser Anschein sich dann auflöst, wenn man sich daran erinnert, dafs der Erotikos des Pausanias eine wirklich herausgegebne Rede war, und dafs Xenophon sich auf diese Rede bezieht, während Platon der xenophontischen Kritik gegenüber Pausanias Gelegenheit gibt, sich zu rechtfertigen, hat Teichmüller ganz richtig erkannt [2]). Um so weniger begreiflich ist seine Beurtheilung des lysianischen Erotikos (ebenda S. 271), bei welcher er den eben in Rechnung gesetzten Factor völlig wieder aufser Acht läfst. Er setzt nämlich, aus unzureichenden Gründen, den Phaidros später an als das Symposion [3]), erblickt in Lysias Erotikos eine Kritik des platonischen Pausanias und im Phaidros eine Antikritik. Diese Auffassung wäre, so unwahrscheinlich sie ist, allenfalls möglich, wenn Platons Symposion 384 geschrieben wäre, es ist aber durchaus unwahrscheinlich, dafs Lysias das Symposion noch erlebt hat. Nun ist aber gar kein Grund, die beiden *ἐρωτικοὶ* des Pausanias und Lysias erst in das vierte Jahrhundert zu setzen. Im Gegentheil mufs die Schrift des Pausanias, (welche Xenophon eine Apologie nennt), wenigstens zum Vorwand Vorwürfe über das Verhältnifs zu Agathon genommen haben, und der Erotikos des Lysias ist eine unmittelbar dadurch hervorgerufne sophistische Spielerei, welche darin besteht, dafs alle Vorzüge des *οὐράνιος ἐραστής* auf den *μὴ ἐραστής* übertragen werden. Nun ist nach Pausanias bei Platon

[1]) Die ältere Literatur siehe in der Einleitung von Hugs Ausgabe des Symposions 2. Aufl. S. XXV, vergleiche auch Christ platonische Studien, Abh. der Münchener Akademie 1885 S. 499.

[2]) Literarische Fehden II S. 281 ff.

[3]) Literar. Fehden II S. 22 ff.

p. 181 b der ideale Liebhaber schon daran kenntlich, dafs er nicht Knaben liebt, sondern Jünglinge, welche schon beginnen *νοῦν ἴσχειν· τοῦτο δὲ πλησιάζει τῷ γενειάσκειν,* ein Kriterion, welches Platon im Eingang des Protagoras auf das Verhältnifs von Sokrates zu Alkibiades anwendet. Wenn nun im Protagoras, welcher kurz vor dem Ausbruch des Krieges spielt, Agathon als *νέον τι ἔτι μειράκιον* erscheint, so kann die Schrift des Pausanias, welche sich wahrscheinlich besonders gegen Vorwürfe wegen zu langer Ausdehnung des Verhältnisses richtet, noch in den zwanziger Jahren erschienen sein und Lysias *παίγνιον* als einer der ersten Versuche des Redners bald nachher [1]). Dafs Pausanias Schrift, welche Platon nicht ungünstig beurtheilt, da sie seine Theorie der Liebe wenigstens vorbereitet, ein gewisses Aufsehn erregt hat, folgt nicht nur aus der Entgegnung des Lysias, sondern namentlich daraus, dafs zwei Argumente des Pausanias seitdem niemals aus der erotischen Litteratur verschwunden sind; das erste ist der durch Xenophons Polemik für Pausanias gesicherte *ἱερὸς λόχος* der Thebaner, das zweite, das nur aus Platon bekannte aber von der ganzen historisch-ethnologischen Behandlung des Problems untrennbare Argument, dafs die Knabenliebe in Jonien für schimpflich gelte, weil sie den dortigen Tyrannen gefährlich sei, also unter Freien gerade deshalb gepriesen werden müsse, wofür dann als Beispiel Harmodios und Aristogeiton angeführt werden. Diese historische Argumentation ist von Aristoteles aufgenommen worden, und findet sich noch in Plutarchs Erotikos nach guten Quellen. Ja es liegt nahe, anzunehmen, dafs die nachdrückliche Berichtigung der Ansicht über Harmodios

[1]) Für eine frühe Abfassungszeit des lysianischen Erotikos kann man nach Dittenbergers Untersuchungen (Hermes 16, S. 329) auch das gänzliche Fehlen der Partikel *μήν* anführen, namentlich da die Verwendung an mehreren Stellen nahe lag.

und Aristogeiton bei Thukydides durch das übertriebene Lob des Pausanias hervorgerufen worden sei. Jedenfalls hat Pausanias zuerst das Problem *τίνας τίνων καὶ πῶς δεῖ ἐρᾶν* aufgestellt und Platon bekennt sich gewissermafsen als seinen Nachfolger. Eryximachos geht nur durch die kosmische Erweiterung des Erosbegriffes über Pausanias hinaus. Moralisch theilt Alkibiades eigentlich den Standpunkt des letzteren, welcher erst durch Sokrates und Diotima durch einen idealeren ersetzt wird. Seit Pausanias haben die Untersuchungen über die aufgeworfenen Fragen niemals völlig geruht. Die Spuren des antisthenischen Erotikos wurden bereits oben nachgewiesen, die Frage nach der Abfassungszeit des Phaidros kann ich vorläufig übergehn, da sie für die Beurtheilung des Verhältnisses der beiden Symposien nicht wesentlich ist.

Wir betrachten zunächst die xenophontische Polemik gegen Pausanias. Mit Namennennung polemisirt Xenophon nur gegen ein Argument des Pausanias, den *ἱερὸς λόχος* der Thebaner und die gleiche Einrichtung bei den Eleern (VIII 32). Wer nun annimmt, dafs das platonische Gastmahl älter sei, und Xenophon sich auf dies beziehe, mufs man eine Verwechslung der Reden des Phaidros und des Pausanias annehmen [1]; nun antwortet aber der platonische Pausanias p. 180a ganz deutlich auf den von Xenophon (VIII 33) erhobenen Vorwurf. Wir werden also in der Rollenvertauschung nur einen taktischen Kunstgriff Platons erblicken, welcher einige der schlechteren Argumente des Pausanias dem tiefer stehenden Phaidros leiht, um den übrigen Inhalt der Schrift um so energischer gegen Xenophon zu vertheidigen. Dafs Platon dabei ziemlich frei verfahren ist, läfst sich an einem Beispiel mit Sicherheit nachweisen. Isokrates hatte in der Helena § 56 ausgeführt, nur im Dienste der Schönheit sei jede Sclaverei

[1]) So noch kürzlich Schanz Hermes 21 S. 458.

ehrenvoll; diesen Gedanken überträgt p. 183a Pausanias auf den Eros, aber nur um ihm p. 184cd die energische Correctur angedeihen zu lassen: Diese freiwillige Sclaverei ist nur dann schön, wenn sie zugleich im Dienste der Tugend und Philosophie ist (p. 184c). Im übrigen haben wir hinreichende Anhaltspunkte, uns davon zu überzeugen, dafs Platon die Hauptgedanken des Pausanias treu wieder gibt, nämlich den doppelten Gegensatz gegen Lysias und Xenophon. Vor allen Dingen geht aus Xenophon VIII 9 verglichen mit Platon p. 180d hervor, dafs das Grundmotiv die Unterscheidung der *Οὐρανία* und *Πάνδημος* Eigentum des Pausanias ist, und diese Unterscheidung ist es, welche die Rede für Platon als Ausgangspunkt brauchbar macht[1]). Kenntlich ist auch noch die Controverse über Achill und Patroklos. Pausanias-Platon behaupten gegen Aischylos Patroklos sei der *ἐραστής* gewesen. Xenophon VIII 31 sucht das Verhältnifs als ein nicht sinnliches hinzustellen; jedenfalls geht auch die unmittelbar vorangehende Rettung des Ganymedes gegen eine umgekehrte Verwerthung dieses Mythos seitens Pausanias. Platon nahm dies Argument nicht auf, weil er alle derartigen Mythen und ihre Verwendung verwarf[2]). Nun stimmt allerdings Platon schliefslich mit Xenophon gegen Pausanias darin überein, dafs er die sinnliche Knabenliebe überhaupt verwarf, aber nicht, um wie Xenophon im

[1]) Sehr milde werden im Phaidros p. 256c einzelne sinnliche Ausschweifungen beurtheilt unter der Voraussetzung, dafs der *οὐράνιος ἔρως* überhaupt vorhanden ist: *ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν ὡρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος ὥστε οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται. Εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν υπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν τοῖς κατηργμένοις ἤδη τῆς ἐπουρανίου πορείας, ἀλλὰ φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ᾽ ἀλλήλων πορευομένους καὶ ὁμοπτέρους Ἔρωτος χάριν ὅταν γένωνται γίγνεσθαι.* Dies gilt für Pausanias und Agathon.

[2]) Die Ganymedessage fafst Platon Phaidr. p. 255c spielend ähnlich wie Xenophon auf; legg. I p. 636c wirft er sie den Kretern vor.

Gegensatz dazu, die ehelichen Freuden in roh sinnlicher Auffassung zu empfehlen. Hierdurch wird auch die aristophanische Rede bei Platon erst verständlich. Xenophon hatte versucht, den Spott des Aristophanes gegen Sokrates verächtlich zu machen, indem er die Behauptungen aus den Wolken dem sicilischen Gaukler in den Mund legt, welchen er als thörichten Krakehler schildert. Dieser Auffassung des grofsen Komikers gegenüber ist Platons Darstellung, welcher wohl wufste, was er gerade Aristophanes verdankte, eine glänzende Rettung. Aber auch inhaltlich geht die Rede des Aristophanes gegen Xenophon, welcher p. 192 a deutlich als Gegner der Paederastie citiert wird (*φασὶ δὲ δή τινες*), zur Vergeltung bekommen die *φιλογύναικες*, zu welchen Xenophon gehört, das Compliment zu hören : *καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοίχων ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασι.* So steigt die Bestimmung des Eros empor unter beständigem Wechsel von Polemik und positiven Momenten. Zuerst hatte Phaidros den *ἔρως* der *καλὰ σώματα* gepriesen, darauf hatte Pausanias das vergeistigende Moment des *οὐράνιος ἔρως* beigebracht, und sich zugleich gegen Xenophons Kritik gewehrt und Isokrates zurecht gewiesen, Eryximachos bringt das für Platons Auffassung so wichtige kosmische Moment, darauf erhält Aristophanes das Wort gegen Xenophon, in dessen Mythos die platonische Lehre von der Erinnerung an eine seeligere Vorexistenz leise mitklingt, hierauf wendet sich Platon noch einmal mit viel Behagen zur Parodie der Gorgianer, womit er aber einen methodischen Fortschritt in der Formulierung verbindet; auf dieses Fundament wird das Götterbild des Eros gestellt, das Sokrates zusammen mit Diotima gestaltet, und das dann noch überragt wird von dem Denkmal, das Alkibiades dem Sokrates errichtet [1]). Wenn man sich die

[1]) Nur für die herbe Weisheit des Antisthenes ist in dieser Atmosphäre kein Platz. Aufser der Stelle zu Anfang, nimmt der Dialog

unübertreffliche Feinheit des Aufbaues vergegenwärtigt, so kann man sich nach diesem Symposion das xenophontische unmöglich so entstanden denken, wie es ist. Zum Beispiel wäre bei Xenophon die philiströse Empfehlung der kleinen Schalen nach Platons übermüthiger Verherrlichung der Trunkenheit ohne kritischen Seitenblick nicht denkbar, während bei umgekehrter Zeitfolge alle platonischen Abweichungen von Xenophon als Kritik erst recht verständlich werden. Auch beachte man folgende Steigerung: Den Vergleich des Sokrates mit den Silenen bringt Xenophon V. 7 auf, der platonische Alkibiades nimmt ihn auf, vergleicht aber Sokrates nicht mit einem wirklichen Silen, sondern mit einem gemeifselten, welcher nur zur Hülle von Götterbildern dient (215a ff.), woran sich dann noch der wunderbar durchgeführte Vergleich der sokratischen Logoi mit Marsyas seelenbezaubernden Flötenspiel schliefst.

Es kann somit aus innern und äufseren Gründen über die Reihenfolge der beiden Symposien kein Zweifel sein [1]) und bleibt Pausanias der Ruhm, den ersten Erotikos geschrieben zu haben und Xenophon für dieses Thema die äufserst passende Einkleidung des Symposions gefunden zu haben. So hoch auch das platonische Symposion über dem xenophontischen steht, so bleibt letzteres doch ästhetisch und philosophisch Xenophons bedeutendste Leistung,

auf seine Lehre keine Rücksicht, wohl aber kann man sagen, der ganze Dialog ist zugleich eine Apologie des Eros gegen Antisthenes. Dagegen berücksichtigt das kritische Complement zum Gastmahl der Lysis die Theorie des Antisthenes über die Freundschaft eingehend.

[1]) Ich fürchte nicht, dafs die von Schanz vorgebrachten sprachlichen Kriterien hiergegen geltend gemacht werden könnten. Sie bieten für Xenophon überhaupt viel zu kleine Zahlen, um zu Schlüssen zu berechtigen. Auch darf man nicht voraussetzen, dafs entsprechende Wandlungen des Sprachgebrauchs bei Xenophon und Platon gleichzeitig stattgefunden haben. Das Gegentheil läfst sich beweisen.

obwohl der Composition der von Platon gegen Lysias Erotikos erhobene Vorwurf zu machen ist, dafs man alle einzelnen Theile, wie in der Grabschrift des Midas, beliebig umstellen kann, was man bei Platon nur zu versuchen braucht, um sich vom Unterschiede des künstlerischen Vermögens der beiden Sokratiker zu überzeugen. Xenophons Symposion wird mit kurz vor Platons Protagoras verfafst sein, nur wenig jünger als die Anfänge der Memorabilien, wogegen, soviel ich sehe, nichts spricht. Der ehrliche aber mit unzureichender Kraft und unzureichenden Mitteln unternommene Versuch Xenophons, der sophistischen Paradoxie des Polykrates gegenüber das Bild seines Lehrers in schlichter Treue zu entwerfen, mufste nothwendig Platon veranlassen, sowohl seine Auffassung der sokratischen Lehre zu vertheidigen, als die Mängel der xenophontischen aufzudecken.

Dafs sich einzelne Abschnitte des Protagoras gegen Xenophons Memorabilien richten, hat Teichmüller[1]) vielleicht mit Recht vermuthet, damit ist aber die Bedeutung dieses schönen Dialogs nicht erschöpft, er ist vielmehr eine vollständige Recension der bis dahin erschienenen sophistischen sokratischen Literatur über das Wesen der Tugend. Aeufserlich knüpft der Dialog an Xenophons Symposion an. Der vollständige Gegensatz ist zunächst einleuchtend. Xenophon feiert den Kallias, Platon kritisiert ihn ziemlich scharf, bei Xenophon IV 62 lobt Sokrates den Antisthenes, weil er die Sophisten Hippias und Prodikos empfohlen habe, welche bei Platon eine lächerliche Rolle spielen. Bei Xenophon VIII 39 werden Themistokles und Perikles gepriesen, II 12 macht Sokrates den Antisthenes auf die Lehrbarkeit der Tapferkeit aufmerksam, lauter scharfe Gegensätze gegen Platon. Nun könnte man ja noch über

[1]) Liter. Fehden II S. 50 ff.

die Zeitfolge beider Dialoge schwanken und allenfalls Xenophons Symposion für eine versuchte, wenn auch wenig gelungene Kritik des Protagoras halten, doch mufs diese Möglichkeit aufgegeben werden gegenüber einem deutlichen Citate Xenophons im Protagoras p. 347 c : *καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοῦ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν. ὅπου δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσὶν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτ' ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίας ἀλλ αὐτοὺς αὑτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων καὶ τῶν παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὑτῶν φωνῆς λέγοντας καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν.* Letztere Wendung geht auf Xenophon VII, 1, wo trotz der empfohlenen Mäfsigkeit alle durcheinander sprechen und Sokrates die Ruhe nur dadurch herstellen kann, dafs er einen Chorgesang anstimmt. Wenn die Unterhaltung über Dichter mit diesen Trinkgelagen der ungebildeten verglichen wird, so zielt dies neben Xenophon auf Antisthenes, welcher über Homer und über Theognis geschrieben hatte. Dafs gerade letztere Arbeiten in das Ende der 80 er Jahre fallen, wird sich später zeigen.

Gegen Antisthenes ist natürlich auch die ganze Fragstellung des Dialogs mit dem scheinbar negativen Resultat gerichtet, und zwar hauptsächlich gegen dessen Herakles, namentlich hat die Interpretation des simonideischen Gedichtes den Zweck, den antisthenischen Satz (Laert. Diog. VI 105) : *τὴν ἀρετὴν ἀναπόβλητον ὑπάρχειν* mit antisthe-

nischer Interpretationsmethode zu widerlegen [1]). Gegen das Fundament der aristippischen Lehre könnte der Nachweis p. 351 b bis 357 e gerichtet sein, dafs das recht verstandene *ἡδέως ζῆν* mit dem *φρονίμως ζῆν* zusammenfällt.

Schon diese zahlreichen Anknüpfungen, welche sich ungesucht nach allen Seiten bieten, müssen uns davor warnen, den schönen und reifen Dialog etwa als eine Jugendarbeit Platons zu betrachten [2]). Was allerdings die baldige Wiederaufnahme der im Protagoras behandelten Fragen im Menon veranlafste, darüber sind nur Vermuthungen möglich. Die Einkleidung des Dialogs legt die Vermuthung nahe, dafs von Seiten der gorgianischen Schule der Inhalt des Protagoras angegriffen worden sei. Ueber die Beziehung der mit dem Hauptthema nur lose zusammenhängenden Einlage über die Möglichkeit des Lernens, an welcher gerade deshalb wahrscheinlich Platon am meisten gelegen ist, wird noch besonders zu handeln sein.

[1]) Ob die Auseinandersetzung des Protagoras p. 316 c ff., dafs schon Homer und Orpheus eigentlich Sophisten gewesen seien, die Ansicht des Protagoras selbst war, wissen wir nicht, sicher war es die des Antisthenes. Als eine launige Parodie auf Antisthenes können wir jetzt mit Sicherheit die Auseinandersetzung des Sokrates über die lakonische Brachylogie der sieben Weisen betrachten, p. 342 a bis 343 b, wenn wir ein von Ernst Weber De Dione cynicorum sectatore (Leipziger Studien X) p. 261, zuerst aus Wachsmuths Sammlungen mitgetheiltes Dictum des Antisthenes danebenhalten: Vat. 12 (= Vindob.) 99 *Ὁ αὐτὸς* (Antisthenes) *ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχυλόγον εἶναι τὴν δὲ κακίαν ἀπεραντο[λόγον]*. Diese Einleitung wirkt vor der langen Rede des Sokrates fast störend, wenn sie nicht den Zweck hat auf die Inconsequenz des A. hinzuweisen, der gewifs *μακρῷ λόγῳ* über die Dichter geschrieben hatte.

[2]) Bergk Gr. Literaturgesch. IV S. 440 läfst auch diesen Dialog noch zu Lebzeiten des Sokrates vor 404 verfafst sein, aus Gründen, welche mich nicht überzeugen. Christ a. a. O. S. 498 setzt den Dialog mit Recht nach dem Antalkidasfrieden an.

Kapitel IV.

Platon und Isokrates (Hippias I). Antisthenes Protreptikos berücksichtigt von Isokrates, Platon und Xenophon.

Trotz der sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen, welche die langjährige Polemik zwischen Platon und Isokrates erfahren hat, lassen sich noch ziemlich bedeutende Nachträge geben, welche der Aufmerksamkeit der früheren wohl nur wegen unberechtigter Athetese eines platonischen Dialogs entgangen sind, während Bergk, der hier richtiger urtheilt, wohl nicht vorhatte den Gegenstand zu erschöpfen. Die weitere Verfolgung dieser Polemik wird uns theils in der chronologischen Bestimmung der platonischen Dialoge fördern, theils einen Einblick in die Kampfweise Platons gewähren.

Wenn, wie wir gesehn haben, die gorgianische Helena im platonischen Menon citiert wird, welcher gegen 382 verfaſst ist, so wird Isokrates Helena etwa dem Menon gleichzeitig sein [1]). Die Streitfrage, ob Platon im Prooimion der Helena mitgemeint sei, wird dadurch entschieden, daſs Platon einen Theil des Prooimions auf sich bezieht und energisch darauf entgegnet.

[1]) Zu demselben von Blaſs Ansetzung abweichenden Resultate kommt Bergk a. a. O. S. 36. Daſs die Erwähnung von Gorgias Schrift *περὶ φύσεως* in § 3 dessen Tod voraussetze, kann ich Reinhardt (De Isocratis aemulis S. 31) nicht zugeben. Vielmehr folgt aus der respectvollen Behandlung von Gorgias Helena ohne Nennung des Namens, daſs der Meister noch lebte. Daſs eine andre uns nicht erhaltene Helena von Isokrates gemeint werde (E. Maaſs, Hermes 22 S. 572), ist nicht entfernt wahrscheinlich zu machen.

Isokrates
Helena § 4

οὓς ἐχρῆν ἀφεμένους ταύτης τῆς τερθρείας, τῆς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγχειν προςποιουμένης, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις πολὺν ἤδη χρόνον ἐξεληλεγμένης, τὴν ἀλήθειαν διώκειν καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα τοὺς συνόντας παιδεύειν καὶ περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων γυμνάζειν ἐνθυμουμένους, ὅτι πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελοῦσιν. cf. Antidosis § 119.

Platon Staat VI
p. 487 b

ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἑκάστοτε ἃ νῦν λέγεις· ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὖ ταύτης τινὸς ἑτέρας οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις· ἐπεὶ τόγε ἀληθὲς οὐδέν τι μᾶλλον ταύτῃ ἔχειν. λέγω δὲ εἰς τὸ παρὸν ἀποβλέψας· νῦν γὰρ φαίη ἄν τίς σοι λόγῳ μὲν οὐκ ἔχειν καθ' ἕκαστον τῶν ἐρωτωμένων ἐναντιοῦσθαι, ἔργῳ δὲ ὁρᾶν, ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὁρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἕνεκα ἁψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττωνται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσι, τοὺς μὲν πλείστους, καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ

Platon Staat VI
p. 487 b
παμπονήρους εἴπωμεν τοὺς δὲ ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας, ὅμως τοῦτό γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος, οὗ σὺ ἐπαινεῖς πάσχοντας, ἀχρήστους, ταῖς πόλεσιν γιγνομένους. καὶ ἐγὼ ἀκούσας οἴει οὖν εἶπον τοὺς ταῦτα λέγοντας ψεύδεσθαι;

Da Platon hier so deutlich als die dialogische Form zuläſst, citiert und auf die einzelnen Ausdrücke eingeht, so wird er den ganzen Passus über die Eristiker auf sich bezogen haben; dann muſs allerdings der Vorwurf, diese Eristiker wollten nichts als *χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων,* entweder interpoliert oder nicht in der richtigen Form überliefert sein. In *χρηματίζεσθαι* muſs ein Verbum von der Bedeutung *θαυμάζεσθαι, περιβλέπεσθαι* stecken, denn den unverschämten Vorwurf der Geldgier konnte Isokrates Platon gegenüber nicht wagen, zumal da er sich selbst hohes Honorar zahlen lieſs [1]). Abgesehn von dieser Verderbniſs, ist das Prooimion mit dem dreifachen Angriff auf Antisthenes, Aeschines und Platon durchsichtig und verständlich. Als Prooimion ist es allerdings so unverhältniſsmäſsig umfangreich und giftig, daſs man dem eiteln Manne anmerkt, welchen Abbruch ihm die sokratischen Schulen schon gethan haben. Platon läſst sich dann her-

[1]) Im Gegentheil ärgert sich Isokrates stets, daſs Platon kein Honorar nahm, und wirft ihm dies sogar an unsrer Stelle vor, mit den Worten *μήτε τῶν ἰδίων φροντίζοντες*. Betreffs *χρηματίζεσθαι* muſs ich mich leider auf zwei Vorschläge beschränken statt auf einen; entweder *μακαρίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων* oder *σχηματίζεσθαι παρὰ τοῖς νεωτέροις*, sich vor den Jüngern ein Ansehn geben, Posen einnehmen.

bei, ausführlich auseinanderzusetzen, warum ein wirklicher Philosoph in einem der bestehenden Staaten so wenig etwas „nützliches“ treiben kann, wie ein guter Capitän in einem Schiff voll rasender Matrosen. Für die ihm im Staate ertheilte Belehrung quittiert Isokrates in der Antidosis § 260 [1]), jedoch mit veränderter Taktik; so groſs war bereits der Ruhm der Akademie, daſs er die Behauptung, der Unterricht Platons sei unnütz, nicht mehr aufrecht erhalten kann.

Wenn wir aber auch gar keine Spuren hätten, wie Platon die Helena beurtheilte, so müſsten wir nothwendig annehmen, daſs er sie sophistisch und gemein fand in weit höherem Grade als die harmlose Spielerei des Gorgias.

Daſs der Staat II p. 380b, 381c und IX 586a—c eine schneidende Kritik der isokrateischen Helena enthält, hat Teichmüller bereits richtig erkannt [2]), aber Platon hat dem Isokrates auſserdem noch einen eigenen Dialog gewidmet. Die Stelle der Helena, welche ihn am meisten ärgern muſste, steht § 54 *τῶν μὲν γὰρ, ἀνδρίας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μὴ μετεχόντων πολλὰ φανήσεται τιμώμενα μᾶλλον ἢ τούτων ἕκαστον· τῶν δὲ κάλλους ἀπεστερημένων οὐδὲν εὑρήσομεν ἀγαπώμενον, ἀλλὰ πάντα καταφρονούμενα πλὴν ὅσα ταύτης τῆς ἰδέας κεκοινώνηκε, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο μάλιστ᾽ εὐδοκιμοῦσαν, ὅτι κάλλιστον τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐστὶν.* Hier gebraucht Isokrates sokratisch-platonische Wendungen und Gedanken zum Lobe der gewöhnlichen sinnlichen Schönheit; er glaubte vielleicht vorsichtig zu sein, indem er sich den Anschein gab, als adoptiere er die Grundbegriffe der Ideenlehre. Dies zweideutige Compliment konnte Platon nicht angenehm sein, daher fertigt er die Ansprüche, welche Isokrates auf Philosophie erhob, auf das gründlichste und ergötzlichste

[1]) Bergk, Fünf Abhandlungen S. 38.

[2]) Literarische Fehden I S. 113.

ab im gröfseren Hippias. Es ist vollständig unerfindlich, wer anders als Platon diesen Dialog sollte geschrieben haben, welcher von Anfang bis zu Ende eine Vertheidigungder Ideenlehre gegen die Meinung der ungebildeten Menge und abweichender philosophischer Dogmen ist, da selbst die treuesten Schüler Platons die Ideenlehre nicht in ihrer ersten Form beibehalten haben. Aufserdem steht der Dialog auf der Höhe des künstlerischen Vermögens und enthält nichts unplatonisches, wohl aber viel sehr platonisches. Der einzige Grund für die Athetese ist nun aber, dafs Aristoteles bei einem Citat aus dem kleinen Hippias nicht nöthig findet ἐν τῷ ἐλάττονι hinzuzusetzen, weil seine Leser beide Dialoge kannten und eine Verwechselung nicht möglich war. Oder sollte man es von vornherein für ausgeschlossen halten, dafs Platon zweimal die Maske desselben Sophisten wählte? Mir scheint eben hierin eine besondere Feinheit zu liegen. Im kleinen Hippias werden, wie ich hoffe erwiesen zu haben [1]), Antisthenes' Homerstudien parodiert. Nun sind Antisthenes und Isokrates grimmige Feinde, aber insofern sind beide Platon entgegengesetzt, als Isokrates fast in allen Stücken, Antisthenes in der Bewunderung der Dichter auf der Seite der ungebildeten Menge steht. Namentlich also, wenn, wie es scheint, Hippias II ein wenig jünger ist, mufste sich Antisthenes sehr ärgern, wenn Platon seine populäre Weisheit unmittelbar an die Verspottung des verhafsten Isokrates anknüpft und für ihn dieselbe passende Maske beibehält; denn Hippias scheint unter den älteren Sophisten der gröfste Polyhistor gewesen zu sein und der, welcher der Menge am meisten zu Gefallen sprach. Bevor ich die einzelnen Beziehungspunkte des Hippias I auf Isokrates nachweise, ist voranzuschicken, dafs der Dialog nicht unmittelbar auf die Helena erfolgte, sondern dafs erst der Euagoras die Schale überlaufen machte. Da trotz Isokrates Klagen über

[1]) Antisthenica S. 31 ff.

herannahendes Alter kein Grund vorliegt, dieses Enkomion mehrere Jahre nach 376 herabzurücken, so wird auch der platonische Dialog ungefähr in diese Zeit fallen. Dafs nicht der wirkliche Hippias gemeint ist, sondern ein Schüler des Gorgias, ist meisterhaft angedeutet in der Einleitung durch das Spielen mit gorgianischen Figuren. Dafs die Wendung p. 282 a *εὐλαβούμενος μὲν φθόνον τῶν ζώντων φοβούμενος δὲ μῆνιν τῶν τετελευκότων* formell eine Nachahmung einer Wendung aus Gorgias Epitaphios frg. 2 ist, wurde bereits bemerkt (S. 22). Inhaltlich ist es aber eine Kritik von Euagoras § 39 *Εἰ δὲ δεῖ συντόμως καὶ μηδὲν ὑποστειλάμενον μηδὲ δείσαντα τὸν φθόνον ἀλλὰ παῤῥησίᾳ χρησάμενον εἰπεῖν· οὐδεὶς οὔτε θνητὸς οὔτε ἡμίθεος οὔτ' ἀθάνατος εὑρεθήσεται κάλλιον οὐδὲ λαμπρότερον οὐδ' εὐσεβέστερον λαβὼν ἐκείνου τὴν βασιλείαν.* Platon erkannte ja den Neid der Götter nicht an (Phaidros p. 247 a) und hält daher Isokrates die richtigere Unterscheidung seines Lehrers vor. Ein gorgianisches Wortspiel, welches lebhaft an die *Γοργίου κεφαλή* des Symposions erinnert, findet sich noch p. 282 a *Εἰ ἄρα νῦν ἡμῖν ὦ Ἱππία ὁ Βίας ἀναβιῴη*, ferner 282 d *Πρωταγόρου αὐτόθι ἐπιδημοῦντος καὶ εὐδοκιμοῦντος.* Wie vorzüglich die Schilderung der äufseren Stellung und des Charakters auf Isokrates pafst, ist kaum nöthig auszuführen. Zunächst fällt die naive Selbstgefälligkeit des Sophisten auf, welche mit einer gewissen Geistesträgheit verbunden ist, so dafs er p. 285 b den Spott des Sokrates nicht bemerkt. In der dialektischen Erörterung zeigt der Sophist die äufserste Unbeholfenheit verbunden mit mangelhafter Ehrlichkeit; p. 298 b glaubt er den zudringlichen, unnachsichtigen Frager, welchen Sokrates fingiert und welcher Niemand anders als Sokrates-Platon selbst ist, täuschen zu können; nachdem er gänzlich überführt ist, nimmt er wieder eine wohlwollend gönnerhafte Miene an; mit naiver Prahlerei rühmt er sich doppelt so viel verdient zu haben

als zwei beliebige der früheren Sophisten zusammen [1]) und merkt wiederum nicht den beifsenden Spott des Sokrates, welcher meint, dann sei Geldverdienen wohl der Mafsstab der Weisheit und Anaxagoras und andre Philosophen, welche ihr Geld noch zugesetzt haben, thöricht zu nennen [2]). Gleichwohl pflegt er die alten zu loben. Dafs diese ganze äufserst drastische Charakteristik auf Isokrates vortrefflich pafst, ist keine Frage, ja man kann den Hippias des Dialogs nicht besser charakterisieren, als mit den Worten Platons im Theaebet, welche Bergk mit Recht auf Isokrates bezogen hat (p. 175 b ff.). Dafs dies alles vortrefflich auf Isokrates pafst, genügt aber noch nicht zum Beweise, dafs es auf ihn allein pafst. Eher könnte schon der Gegensatz zu der oben angeführten Stelle aus der Helena geltend gemacht werden. Isokrates hatte in der Helena von der Idee der Schönheit gesprochen, Platon weist dem Hippias nach, dafs er von Schönheit keine Idee hat. Aber um diese Beziehung völlig zu erweisen, müssen bei Platon wörtliche Beziehungen auf Isokrates nachgewiesen werden. Isokrates führt im Euagoras § 7 aus, dafs noch kein Mensch Zeitgenossen in würdiger Weise gepriesen habe, man dürfe aber nicht mit der blöden Masse gehn, sondern müsse diese durch Neuerungen erziehn *ἄλλως τ' ἐπειδὴ καὶ τὰς ἐπιδόσεις ἴσμεν γιγνομένας καὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων οὐ διὰ τοὺς ἐμμένοντας τοῖς καθεστῶσιν, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐπανορθοῦντας καὶ τολμῶντας ἀεὶ τι κινεῖν τῶν μὴ καλῶς ἐχόντων.* Daneben halte man Hippias p. 281 d : ΣΩ : *Ἆρ οὖν πρὸς Διὸς ὥσπερ αἱ ἄλλαι τέχναι ἐπιδεδώκασιν καὶ εἰσι παρὰ τοὺς νῦν δημιουργοὺς οἱ παλαιοὶ φαῦλοι, οὕτω καὶ τὴν ὑμετέραν*

[1]) Unter diesen erscheint auch Gorgias und Protagoras. Das pafst nicht auf den historischen Hippias, sondern nur auf Isokrates.

[2]) p. 283 a ist wohl zu lesen *οὕτως αὐτὸν ἀνόνητα σοφίζεσθαι* statt *ἀνόητα*.

τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην ἐπιδεδωκέναι φῶμεν καὶ εἶναι τῶν ἀρχαίων τοὺς περὶ σοφίαν φαύλους πρὸς ὑμᾶς; ΙΠ. Πάνυ μὲν οὖν ὀρθῶς λέγεις [1]). Keine so wörtliche Uebereinstimmung, wohl aber die gelungenste sachliche Kritik ist in der Definition enthalten, welche Hippias selbst von dem unter allen Umständen Schönen aufstellt p. 291 d: *Λέγω τοίνυν ἀεὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων ἀφικομένῳ εἰς γῆρας τοὺς αὑτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι ὑπὸ τῶν αὑτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.* Ist hier die Parodie des isokrateischen Stils schon unverkennbar, so ist die sachliche Kritik noch viel treffender. Das war es ja eben, weshalb Isokrates den Euagoras glücklich gepriesen hatte (§ 1—2 und § 71—72). Dies ist allerdings das gewöhnliche griechische Ideal, das auch Isokrates theilt, wegen dessen schon Solon den Tellos glücklich gepriesen hat, aber daſs Hippias dies für *αὐτὸ τὸ καλὸν* ausgibt, ist eine vernichtende Kritik von Isokrates ganzem Treiben. Weiter hat diese Definition gar keinen Werth, als die Dummheit des Hippias zu zeigen, seinen gänzlichen Mangel an begrifflicher Klarheit. Die Definition wird dann auch spielend widerlegt, indem Sokrates nachweist, daſs es für einzelne, wie Achill schön war, vor seinen Eltern zu sterben. Wenn sich diese Widerlegung schlieſslich dahin zuspitzt, daſs es für die Heroen, deren Vater ein Gott war, schön ist spät, für die, deren Vater ein Sterblicher war, früh zu sterben, so ist das Rüstzeug wieder aus dem Euagoras selbst, § 12—18 und § 39, entnommen, es wird zugleich Isokrates ängstliche Unterscheidung zwischen Göttern, Halbgöttern, Heroen und Sterblichen auf den Kopf gestellt und zugleich die von Isokrates für Euagoras erhobnen Unsterblichkeitsansprüche in Frage gestellt. Es ist natürlich Absicht, daſs Sokrates gerade

[1]) Vgl. auch die ähnliche Wendung in Isokrates Panegyrikos § 10.

mit den Aeakiden exemplificiert. So ist es wohl erwiesen, dafs die nächste Veranlassung zu dem Dialoge Hippias der Euagoras gegeben hat, während die Wahl des Themas mehr durch die Helena bestimmt ist. Eine Erwiderung auf die oben angeführte, gegen Platon gerichtete Stelle der Helena, findet sich gleich zu Anfang des Dialogs p. 287 e, nachdem Sokrates um die Definition des *αὐτὸ τὸ καλὸν* gebeten hat, schliefst er : *Οἶσθα γὰρ δήπου σαφῶς, καὶ σμικρόν πουτοῦ τ' ἂν εἴη μάθημα ὧν σὺ τῶν πολλῶν ἐπίστασαι ΙΠ : μικρὸν μέντοι, νὴ Δί' ὦ Σ. καὶ οὐδενὸς ἄξιον ὡς ἔπος εἰπεῖν.* Nachdem p. 304 a dann Hippias noch einmal die ganze Untersuchung als *κνίσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων* hingestellt hat und als werthlos der Beredsamkeit gegenüber erwidert Sokrates p. 304 b *Ὦ Ἱππία φίλε σὺ μὲν μακάριος εἶ ὅτι τε οἶσθα ἃ χρὴ ἐπιτηδεύειν ἄνθρωπον καὶ ἐπιτετήδευκας ἱκανῶς ὥς φῄς*, wenn ich selbst aber mit deinen Antworten vor meinen unerbittlichen Hausgenossen trete, so wird er mich fragen, *εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τολμῶν περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων διαλέγεσθαι, οὕτω φανερῶς ἐξελεγχόμενος περὶ τοῦ καλοῦ, ὅτι οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, ὅ, τι πότ' ἐστιν, οἶδα.* Dieser Spott über die *καλὰ ἐπιτηδεύματα* geht wie schon p. 286 b die Prahlerei des Hippias auf § 2 der Rede *πρὸς Νικοκλέα,* deren Grofsväterweisheit Platon unmöglich imponieren konnte, wie denn Hippias p. 285 b auch mit einem märchenerzählenden alten Weibe verglichen wird [1]). Die Bemerkung des Sokrates p. 301 c *ἀλλὰ σὺ ἡμᾶς ἀεὶ ὀνίνῃς νουθετῶν* geht auf Busiris § 2 *γιγνώσκω μὲν οὖν ὅτι τοῖς πλείστοις τῶν νουθετουμένων ἔμφυτόν ἐστι, μὴ πρὸς τὰς ὠφελείας ἀποβλέπειν* [2]). Leider habe ich nicht ermitteln können, woher die gorgianisch gezierte Schimpferei des Hippias kurz vor-

[1]) Der *γραῶν ὕθλος* gegen Isokrates gekehrt, kehrt auch Theaetet p. 176 b wieder.

[2]) Vgl. auch Panegyrikos § 130.

her stammt: *οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀνοήτως διάκεισθε*, welche Sokrates p. 301 d bitter genug zurück gibt, doch scheinen am Schlusse des Dialogs neben Isokrates philosophische Angriffe speciell auf die Ideenlehre zurückgewiesen zu werden. Der *διηνεκὴς λόγος* p. 301 e und die *διηνεκῆ σώματα τῆς οὐσίας* (kurz vorher sind offenbar Citate ebenso die *κνίσματα* und *περιτμήματα τῶν λόγων* p. 304 a).

Der ganze Dialog verräth trotz aller olympischen Ueberlegenheit eine solche gründliche Verachtung, dafs ich geneigt bin, mit Bergk noch heftigere Angriffe seitens der isokrateischen Schule auf Platon, als uns erhalten sind, vorauszusetzen. Dafs die Veranlassung des Dialogs der Euagoras des Isokrates war, der gewifs von seiner Schule weidlich bewundert wurde, schliefst nicht aus, dafs der philosophische Inhalt weit über die momentane Veranlassung hinausgreift. Platon benutzt die gebotene Gelegenheit zu einer kritischen Musterung aller in Betracht kommenden Theorieen über den Begriff des Schönen, aufser der xenophontischen Sokratik wird wahrscheinlich auch die Ansicht Aristipps widerlegt und auf antisthenische Angriffe gegen die Ideenlehre erwidert. So bildet der Dialog eine höchst werthvolle kritische Ergänzung zur Rede der Diotima im Gastmahl, ähnlich wie der Theaetet zum sechsten und siebenten Buche des Staates. Dafs diese rein kritischen Dialoge, welche scheinbar kein positives Resultat liefern, einer früheren Periode platonischen Denkens entstammen, als die sogenannten constructiven, wird jetzt wohl Niemand mehr im Ernst verfechten. Dem Verfasser des Hippias stand der Inhalt des Menon, Phaidon und Symposion schon völlig fest. Aber das Interesse der Akademie verlangte, dafs ab und zu ein Marsyas geschunden wurde, dazu war die Leyer nicht von nöthen, sondern das Seciermesser. Die Wahl der Maske des Hippias für Isokrates hatte gewifs mehr als einen guten Grund. Einmal nämlich soll

Isokrates durch seine Heirath sich mit diesem Sophisten verschwägert haben, und dann mag er wirklich in mancher Beziehung von ihm gelernt haben. So deutet Platon mit voller Absicht an, dafs die Rede über die *καλὰ ἐπιτηδεύματα*, auf deren Kenntnifs sich Isokrates so viel zu gut wufste, eine ältere Erfindung jenes Sophisten ist. Im einzelnen mag noch manche Spitze für uns nicht mehr deutlich sein. So klingt es befremdlich, wenn es p. 285c von Hippias heifst: *ἐκεῖνα, ἃ σὺ ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαιρεῖν περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ ἁρμονιῶν καὶ ῥυθμῶν.* Man ist geneigt dies als eine rein historische Nachricht über den Sophisten zu fassen, und selbstverständlich mufs dieser sich mit diesen Fragen beschäftigt haben. Eine scharfe Spitze erhält die Anspielung aber erst, wenn wir uns Euagoras § 8 ff. vergegenwärtigen, wo Isokrates sich über das Verhältnifs von Poesie und Prosa ergeht und meint, die Philosophen hätten sich durch die Schwierigkeit abschrecken lassen, Enkomien in Prosa zu schreiben, ihm sei es vorbehalten gewesen, hierin die Vorzüge der Poesie zu erreichen.

Einige weitere Spuren isokrateischer Polemik gegen Platon und Antisthenes will ich hier, da ich keine geeignetere Stelle finde, gleich anschliefsen, zunächst einige Nachträge zu Bergks Behandlung der Theaetetparekbase. Theaetet p. 174d heifst es vom Philosophen: *Τύραννόν τε γὰρ ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον ἕνα τῶν νομέων, οἷον συβώτην ἢ ποιμένα, ἤ τινα βουκόλον ἡγεῖται ἀκούειν ἐγκωμιάζομενον πολὺ βδάλλοντα.* Dies bezieht sich auf *πρὸς Νικοκλέα* § 12 *μηδὲ καταγνῷς τῶν ἀνθρώπων τοσαύτην δυστυχίαν, ὡς περὶ μὲν τὰ θηρία τέχνας εὑρήκαμεν αἷς αὐτῶν τὰς ψυχὰς ἡμεροῦμεν καὶ πλείονος ἀξίας ποιοῦμεν, ἡμᾶς δ' αὐτοὺς οὐδὲν πρὸς ἀρετὴν ὠφελήσαιμεν.* Den *ποιμὴν λαῶν,* als welchen Platon im Staat den König noch ruhig hat durchgehn lassen, zieht er also im Theaetet schon ins lächerliche, um ihn dann im Politicus optima forma zurückzunehmen.

Κατὰ σοφιστῶν § 24 hatte Isokrates den Ausdruck *οἱ περὶ τὰς ἔριδας καλινδούμενοι* in einer Verwendung gebraucht, daſs man ihn auf Platon mitbeziehn konnte. Im Theaetet p. 172 c repliciert Platon mit *οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων καλινδούμενοι*, das heiſst er macht Isokrates, obwohl dieser vor Gericht und vor dem Volke nicht aufzutreten pflegte, ohne weiteres mit für politische und gerichtliche Sykophantie verantwortlich, da er ja praktische Beredsamkeit lehrte. Aehnliche Vorwürfe finden sich im Hippias. Diese hielt nun Isokrates — mit einem gewissen Recht — für besonders ungerecht und empfand sie recht schmerzlich. Er sucht sie zurückzuweisen in der Antidosis, wo er ähnlich wie Xenophon in den Memorabilien unter dem *κατήγορος* sowohl seinen wirklichen Ankläger versteht als Platon. Dem *κατήγορος* nun wirft er § 30 vor, *πειρᾶται με διαβάλλειν ὁ κατήγορος ὡς διαφθείρω τοὺς νεωτέρους λέγειν διδάσκων καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ἐν τοῖς ἀγῶσι πλεονεκτεῖν ἐκ δὲ τῶν ἄλλων λόγων ποιεῖ με τηλικοῦτον, ὅσος οὐδεὶς πώποτε γέγονε οὔτε τῶν περὶ τὰ δικαστήρια καλινδουμένων οὔτε τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριψάντων*. Man sieht, daſs Isokrates Platons Kritik verstanden hat und sieht auch, daſs sie seiner Schätzung erheblich geschadet hat. Die Zugeständnisse, welche er ihm darauf machen muſs, verbunden mit den geschmacklosen Entlehnungen aus der platonischen Apologie, sind eigentlich ein vollständiger Banquerott. Antidosis § 258 wirft er ihm geradezu Neid vor. Zu den Epitheta ornantia, welche sich Platon und Isokrates gegenseitig zuschieben, gehört auſser dem Sophisten auch der *θαυματοποιός* der Taschenspieler cf. Antidosis § 269 und Sophistes p. 235 b. Leider ist hier das Zeitverhältniſs nicht klar.

Die Kritik, welche Antisthenes an Isokrates übte, war gewiſs nicht weniger scharf als die platonische, doch war die Wirkung nicht so gefährlich, da Antisthenes niemals

versuchte, eine grofse Schule zu bilden. Als Isokrates die Helena schrieb, gegen Ol. 100, ist Antisthenes ein Greis, in der Antidosis wird er nicht mehr berücksichtigt, er ist offenbar inzwischen gestorben. Dagegen wird er in der Rede an Nikokles noch neben Platon berücksichtigt in § 39: *Σοφοὺς νόμιζε μὴ τοὺς ἀκριβῶς περὶ μικρῶν ἐρίζοντας ἀλλὰ τοὺς εὖ περὶ τῶν μεγίστων λέγοντας μηδὲ τοὺς τοῖς μὲν ἄλλοις εὐδαιμονίαν ὑπισχνουμένους, αὐτοὺς δὲ ἐν πολλαῖς ἀπορίαις ὄντας, ἀλλὰ τοὺς μέτρια μὲν περὶ αὑτῶν λέγοντας, ὁμιλεῖν δὲ καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ἀνθρώποις δυναμένους, καὶ μὴ διαταραττομένους ἐν ταῖς τοῦ βίου μεταβολαῖς ἀλλὰ καλῶς καὶ μετρίως καὶ τὰς συμφορὰς καὶ τὰς εὐτυχίας φέρειν ἐπισταμένους.* Hier gilt der zweite Theil unzweifelhaft Antisthenes. Seine Armuth genügt als Argument gegen seine Philosophie, so dafs der Spott Platons im Hippias p. 283b, Mafsstab für die Weisheit sei, *ὃς ἂν πλεῖστον ἀργύριον ἐργάσηται* gewissermafsen Antisthenes an Isokrates rächt. Schon in der Helena § 8 begreift er nicht, wie Jemand wagen kann, zu schreiben *ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ ὁ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.* Er kann das nur für eine wohlfeile Epideixis über eine paradoxe Hypothesis halten. Dafs es Antisthenes damit bitter ernst war, verstand er nicht. In der aus der Rede an Nikokles angeführten Stelle eignet er sich nun mit geringen Aenderungen einige Wendungen und termini des Antisthenes an, und verheifst von seiner Alltagsweisheit dasselbe, was Antisthenes den Anhängern seiner dornigen Philosophie versprach. Ein Ueberbieten liegt in den Ausdrücken *καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὁμιλεῖν.* Vgl. Laertios Diogenes VI 6 *Ἐρωτηθεὶς* (sc. A.), *τι αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν.* Nachdem Isokrates dann noch seiner Genugthuung darüber Ausdruck gegeben hat, dafs seine Philosophie so gar nicht paradox ist, sondern lediglich aus altbewährten Gemein-

plätzen besteht, geifselt er § 45—47 nach platonisch-antisthenischem Vorbild die Unvernunft und den Unbestand der Masse, um § 52 nach einem Seitenblick auf die Eristiker doch wieder die ὁμολογούμενα zum Kriterion der Wahrheit zu machen. Die Schrift des Antisthenes, welche Isokrates als paradox hinstellt, aber wahrscheinlich in dem Abschnitt über die Verkehrtheit der πολλοὶ stark plündert [1]), war dessen Προτρεπτικός also ein unmittelbares

[1]) Der Bildungsphilister, der sonst nichts besseres weifs, als zu schauen, was vor uns ein weiser Mann gedacht und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht, fällt hier gänzlich aus der Rolle. Dagegen ist vollständig antisthenisch: § 45 εὑρήσομεν . . δοκοῦντας καρτερικοὺς καὶ φιλοπόνους εἶναι τοὺς τῶν δεόντων τι ποιοῦντας. Dafs er hier ein Compliment macht, merkt Isokrates gar nicht. Echt kynisch ist auch § 46 βούλοιντο δ' ἂν τῷ σώματι κακοπαθῆσαι μᾶλλον ἢ τῇ ψυχῇ πονῆσαι καὶ σκέψασθαι περί τινος τῶν ἀναγκαίων. Nachdem Isokrates so einige Zeit in kynischer Menschenverachtung geschwelgt hat, erschrickt er selbst und bricht § 48 der ganzen Tirade die Spitze ab durch die Versicherung: „Ich sage das aber nicht von allen, sondern nur von denen, auf welche es zutrifft"; nachdem er § 45 ganz allgemein angehoben hat: ὅλως γαρ, εἰ θέλοιμεν σκοπεῖν τὰς φύσεις τὰς τῶν ἀνθρώπων, ganz ähnlich wie der dem kynischen so nahe stehende Sokrates des Kleitophon. Ich halte diese Einlage bei Isokrates wenigstens inhaltlich für eins der werthvollsten Antisthenesfragmente. Die Unselbständigkeit kann nicht Wunder nehmen, da er in der hauptsächlich mit gegen Platon gerichteten Antidosis bei dessen Apologie Anleihen macht. Dafs der noch stark platonisierende Protreptikos des Aristoteles, welcher sich gleichfalls an einen der kleinen kyprischen Dynasten wendet und welchen Hirzel (Hermes 10 S. 96) noch zu Platons Lebzeiten abgefafst sein läfst, sich in erster Linie im Interesse der Akademie gegen Isokrates seichte Lebensweisheit richtet, ist aus den Fragmenten noch völlig ersichtlich, indem mit siegreicher Dialektik der Nutzen der ἀκριβεῖς ἐπιστῆμαι nachgewiesen wird. Vielleicht sind die Zugeständnisse der Antidosis die Folge jener festgeschlossenen Syllogismen, welche bei aller Verstandesschärfe etwas jugendliches haben. Auch auf den Geldpunkt legt Aristoteles wie Platon Gewicht. Dafs unter den Sophisten im Lykeion, über welche Isokrates im Panathenaikos § 17 (im Jahre 342) klagt, Aristoteles zu verstehn sei, hat Bergk a. a. O. S. 25 gesehn. Es ist sehr möglich, dafs der Streit schon viel älter ist, wie denn auch die Schüler des

Vorbild der Rede an Nikokles. Aus Pollux VI 16, 98: *βομβυλιὸς δὲ τὸ στενὸν ἔκπωμα καὶ βομβοῦν ἐν τῇ πόσει ὡς Ἀντισθένης ἐν προτρεπτικῷ* hat Winckelmann (Antisthenis fragmenta p. 21) bereits erschlossen, dafs auch Isokrates Helena § 12 auf diese Schrift geht: *τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἅλας καὶ τὰ τοιαῦτα βουληθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησε.* Diese Anspielung des Isokrates hilft uns eine des Platon verstehn. Symposion p. 177 b *εἰ δὲ βούλει αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος· καὶ τοῦτο μὲν ἧττον θαυμαστόν, ἀλλ' ἔγωγε ἤδη ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνῆσαν ἅ λ ε ς ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφέλειαν.* Es ist sehr bezeichnend, dafs Platon, indem er sich anschickt, das Glaubensbekenntnifs der Akademie zu schreiben, anknüpft an das des Kynosarges. Die Götter des Kynosarges waren der Ponos und seine Schwester Penia, ihr Apostel war Herakles. Eros den Dämon der Akademie macht Platon mit durchsichtiger Anspielung zum Sohne des Poros und der Penia. Man kann den Unterschied der beiden Systeme nicht besser veranschaulichen, als durch das plastische Ideal der beiden Götter. Die Verehrung beider ist gleich gut sokratisch, aber eben darum sind sich die Priester beider so bitter feind.

Neben dem Herakles scheint besonders der Protreptikos eine Art Programmschrift des Antisthenes gewesen zu sein. Er war wohl auf öffentliche Wirkung berechnet und daher mit gorgianischem Schmuck versehen. Eine Jugendschrift kann er nicht gewesen sein, wenn man aus der Zeit seiner Wirkung auf die der Entstehung

Isokrates frühzeitig eingegriffen zu haben scheinen. (Ueber den Platonismus des aristotelischen Protreptikos vergleich jetzt auch Diels im Archiv für Geschichte der Philosophie I S. 492 ff.)

schliefsen darf. Der Spott des Platon und Isokrates spricht natürlich eher für als gegen die Bedeutung der Schrift. Beide Stellen sind ungefähr gleichzeitig. Nun hat schon Winckelmann a. a. O. gesehn, dafs auch Xenophon im Symposion II 26 auf den Protreptikos anspielt: ἢν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψεκάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω etc. Ueber diese Stelle spottet dann Platon Symp. p. 185 c: Παυσανίου δὲ παυσαμένου, διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοὶ (d. h. Antisthenes und Xenophon). Wir werden nicht fehl gehn, wenn wir annehmen, dafs Xenophon zur Charakteristik des Antisthenes hauptsächlich den Protreptikos benutzt, welcher wohl seinem Verständnifs auch am zugänglichsten war. Bedenkt man nun, dafs Gorgias gegen Ol. 100 gestorben ist, dafs Isokrates Helena kurz vorher, Platons Symposion bald nachher geschrieben, dafs Gorgias in seiner Helena auf Antisthenes Theorie über den ἔρως ebenso Rücksicht nimmt, wie Xenophon symp. VIII 3 [1]), so werden wir Antisthenes Protreptikos, Gorgias Helena und Xenophons Gastmahl mit Wahrscheinlichkeit in die 99. Olympiade setzen können, wenn sich auch nicht ausmachen läfst, ob sich Xenophon und Gorgias auf den Protreptikos oder den Erotikos beziehn. Eine weitere Erinnerung an den Protreptikos erblicke ich in einer Stelle, welche schon längst mit Recht auf Antisthenes bezogen worden ist, in Platons Staat II p. 372 b θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πύρων ἄλευρα τὰ μὲν πέψαντες τὰ δε μάξαντες μάλας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβάλλομενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες, ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχήσονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδία, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως ξυνόντες

[1]) σὺ δὲ μόνος Ἀντίσθενες οὐδενὸς ἐρᾷς.

ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβούμενοι πενίαν[1]) ἢ πόλεμον;

Καὶ ὁ Γλαύκων ὑπολαβών· Ἄνευ ὄψου, ἔφη ὡς ἔοικας ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἑστιωμένους. Ἀληθῆ ἦν δ' ἐγὼ λέγεις. ἐπελαθόμην, ὅτι καὶ ὄψον ἕξουσιν· ἅλας τε δῆλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρὸν καὶ βολβοὺς καὶ λάχανα οἷα δὴ ἐν αγροῖς ἑψήματα ἑψήσονται.

Diese πόλις nennt Glaukon dann eine ὑῶν πόλις, was Sokrates auch zugibt. Abgesehn von der sachlichen Uebereinstimmung mit antisthenischen Gedanken ist eine discrete Nachahmung des Gorgias im Stil nicht zu verkennen. Die Verspottung ist hier entschieden gutmüthiger als in Fragen der Erkenntnifstheorie, da die politischen und ethischen Ideale beider Männer einander sehr verwandt waren. Es wird später zu zeigen sein, wie tief beide hier in der sophistischen Epoche wurzelten. Die Ekklesiazusen des Aristophanes sind deshalb nicht als terminus ante quem für die Herausgabe des ersten Staates zu verwenden. Die Frauenemancipation und Lösung der Ehe hatte auch Antisthenes und wahrscheinlich vor Platon gepredigt. Wenn Aristoteles sagt, die Weibergemeinschaft habe vor Platon Niemand gefordert, so kann sich das erstlich auf die obrigkeitliche Regelung der Weibergemeinschaft beziehn, andrerseits würde man aus einem hochmüthigen Ignorieren durch Aristoteles durchaus nichts negatives für Antisthenes schliefsen können. Er rechnet die übrigen Sokratiker in der Regel gar nicht mit[2]).

[1]) Es ist wohl besser πεῖναν zu schreiben.

[2]) Dafs Antisthenes nach Laert. Diog. VI 11 dem Weisen empfahl zu heirathen, war mir bekannt. Dafs Susemihl in Fleckeisens Jahrbb. 1887 S. 211 es unbegreiflich findet, dafs ich dies einfach unberücksichtigt lasse, begreife ich schwer. Es ist doch völlig verschieden was ein Philosoph für den idealen socialen Zustand hält und was er unter den gegebnen mangelhaften Verhältnissen für angebracht erachtet. Unsre Socialisten, die in der Theorie für freie Liebe sind, heirathen

Kapitel V.

Platons Gorgias.

Dafs der Gorgias unter dem frischen Eindrucke des Todes des Sokrates geschrieben ist, halte ich für eine der gesichertsten Thatsachen auf dem Gebiete der platonischen Chronologie [1]). Zum Verständnifs dieses Dialogs mufs man sich die Stimmung in Athen nach dem Procefs vergegenwärtigen. Die Ankläger des Sokrates waren Demokraten, Vertrauensmänner des Volkes, und blieben es auch nach der Verurtheilung. Verurtheilt worden war Sokrates als Vertreter der sophistischen Bildung, welcher man das Aufkommen der oligarchischen Verschwörungen mit zuschrieb; nicht ohne jeden Grund; hatten doch einige der Hauptmachthaber sich lebhaft für die sophistische Bewegung interessirt, ja sogar activ an ihr betheiligt. Wie weit Sokrates selbst die oligarchischen Ziele gut hiefs, ist nicht zu ermitteln, da uns aufser dem Wortlaut der Anklage und der Verurtheilung über den Procefs nichts authentisches bekannt ist. Jedenfalls haben die Athener in der nächsten Zeit die von Sokrates absichtlich herbeigeführte Verurtheilung nicht bereut, sondern erst, als sich der Ruhm

auch. Ueber das Bedenkliche von Schlüssen ex silentio Aristotelis vgl. jetzt auch O. Kern im Archiv für Gesch. d. Philosophie I S. 507.

[1]) Allein steht die Behauptung Teichmüllers literarische Fehden II S. 19, der Dialog sei etwa 375 verfafst worden. Dafs der Gorgias auch damals noch dem Isokrates ein Dorn im Auge war, ist sicher, beweist aber für seine Abfassungszeit gar nichts. Wenn andrerseits Bergk Literaturgeschichte IV S. 442 die fingierte Abfassungszeit des Dialogs (404) für identisch mit der wirklichen hält, so traut er dem dreiundzwanzigjährigen Platon doch wohl eine zu grofse Sehergabe zu, denn der Vergleich des Sokrates und Archelaos kommt doch erst zu voller Geltung, wenn man sich beider Seelen gleichzeitig vor dem Todtenrichter vorstellt. Auch die düstre Stimmung des ganzen Gespräches ist vor Sokrates Tode nicht recht begreiflich.

des Meisters durch die Schriften seiner Schüler in weite Ferne verbreitet hatte. Als der thörichte Polykrates in seiner fingierten Anklagerede der Zeitverhältnisse so verkannt hatte, dafs er die Schülerschaft des Alkibiades zum Anklagepunkte machte, da hatten nun auch die Schüler des Sokrates leichtes Spiel, ihren Meister als *δημοτικός* darzustellen und ergingen sich wetteifernd in der Verherrlichung dieses Freundschaftsbundes; nur Xenophon nahm die Sache ernst und bemüht sich ehrlich mit einer trocknen Vertheidigung.

Eine ganz andre Stellung hatte Platon, als er den Gorgias schrieb. Verwandt mit den vornehmsten und reactionärsten Familien, wohl nur durch seine Jugend vor dem Verdacht revolutionärer Umtriebe geschützt, stand er allein der noch aufgeregten Demokratie gegenüber und unternimmt es nun, eine Apologie seines Lehrers zu schreiben, welche zugleich nothwendig zur Anklage gegen die Demokratie wird. Diese Aufgabe war nach der Schreckensherrschaft der Dreifsig nicht leicht, zumal da Platon es stets verschmäht hat, Sokrates mit Preisgebung des Kritias zu retten. Mag Sokrates sich auch einigen Befehlen der Dreifsig widersetzt, einige ihrer Mafsregeln mit Freimuth getadelt haben, wenn sie ihn nicht im allgemeinen für einen zuverlässigen Oligarchen gehalten hätten, würde ihm das wohl den Kopf gekostet haben [1]).

[1]) Sokrates ist gegen die Erlosung der Behörden bei Xenophon mem. I 2, 9; in Platons Kriton p. 52e erklärt er selbst, er habe die Verfassung von Sparta und Kreta immer für gut gehalten. Dies ist um so wichtiger als Platon diesen Dialog geschrieben hat, um den Eindruck des Gorgias zu mildern und Sokrates als treuen Sohn der *νόμοι πόλεως* hinzustellen. Der Conflict des Sokrates mit Kritias und Charikles, welchen Xenophon mem. I 2, 32 erzählt, wie das meiste nach Aufzeichnungen eines Freundes, welchem Sokrates, wie er es liebte, die Unterhaltung mitgetheilt hatte, wirkt darum sehr ergötzlich, weil Xenophon den Humor, welcher auf beiden Seiten herrscht, gar nicht verstanden hat. Mit Mühe schliefst er aus der Erwähnung des

Platon hat für sein Gespräch einen Zeitpunkt gewählt, der es ihm unmöglich macht, diese Geschichten zu erwähnen und betont mit um so gröfserem Nachdruck den Widerstand gegen die ungesetzlichen Forderungen des Demos im Arginussenprocesse. Dafs Platon selbst Gewaltthaten ohne Verantwortung und Betrug der beherrschten durch den Herrscher für berechtigt hielt, unter der verfänglichen Bedingung, dafs dieser die richtige *ἐπιστήμη* besitze, sagt er selbst später [1]), als er nichts mehr zu befürchten hat, ganz offen, kein Zweifel, dafs er es schon damals dachte und sehr möglich, dafs er seinen hochbegabten Verwandten Kritias, dem er noch spät in dem am grofsartigsten angelegten Kunstwerk ein schönes Denkmal setzen wollte, diese Fähigkeit neben Sokrates und sich selbst zutraute.

Gleichwohl konnte und wollte Platon das Treiben der Oligarchen im Ganzen nicht in Schutz nehmen, er mufs seinen Lehrer davor bewahren, für den Erzieher dieser Jugend zu gelten.

Der Vertreter dieser Jugend Kallikles — wie Bergk überzeugend bemerkt, eine durchsichtige Maske für Charikles [2]) — ist mit glänzender Meisterschaft gezeichnet, so dafs gar kein Zweifel bleibt, dafs Platon die Möglichkeit eines *διαφθείρειν* bei diesen Gesinnungen überhaupt nicht zugibt. Diese unersättliche Genufssucht, deren Ideal unbeschränkte Tyrannis ist, ist eine *κακία φύσεως*, für welche ein Lehrer überhaupt nicht verantwortlich gemacht werden kann. So werden denn auch die Sophisten, zu welchen

guten Hirten die *ὀργή* des Charikles, in dessen Worten ist davon keine Spur und der Spott des Kritias über die „Schmiede und Zimmerleute" ist sehr gutmüthig.

[1]) Namentlich im Politicus p. 293d und 299b, wo Platon sich auch mit beinahe noch gesteigerter Bitterkeit auf den Procefs des Sokrates bezieht.

[2]) Griech. Literaturgesch. IV S. 447.

das Volk Sokrates rechnete, und welche es für die Verbreiter dieser Grundsätze hielt, von Platon eigentlich in Schutz genommen gegen die Consequenzen, welche Kallikles aus ihren Lehren zieht. Als Vorwurf bleibt nur zurück, dafs solche Folgerungen möglich sind, dafs die Sophisten solchen Leuten Waffen in die Hand geben, indem sie ohne richtige Einsicht in das Wesen der Dinge lehren, politische Erfolge zu erringen. Sehr fein wird dabei zwischen den ältesten Sophisten und den jüngeren Rhetoren wie Polos unterschieden. Während Gorgias eigentlich nur Exeget der naiv dogmatischen Volksmoral ist, welche, ohne schlecht zu sein, doch der wissenschaftlichen Begründung entbehrt, bereitet die Skepsis des Polos bereits die Philosophie des Egoismus vor, welche dann Kallikles mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ausgestaltet. Dieser Skizze vom Verfall der Sitten und dem immerhin beschränkten Einflufs, welchen unwissenschaftliche Lehrer politischer Fertigkeiten darauf ausgeübt hatten, galt es, Sokrates, welchen das Volk mit jenen verwechselte, scharf gegenüberzustellen. Dies war deshalb besonders schwierig, weil er und seine bedeutendsten Schüler der Volksmoral, deren Vertreter ja seine Ankläger waren, ebenso ablehnend gegenüberstand, als die jüngeren Sophisten, und so wenig als diese die bindende Auctorität der *νομιζόμενα* anerkannte. Dem gläubigen Athener mochte Sokrates radicaler erscheinen als die ältern Sophisten. Diese hatten die für die Menge nicht vorhandne Physiologie nur deshalb in skeptischem Sinne abgethan, um sich desto behaglicher in einer dogmatischen Moral zu ergehn und sich als deren einzige Lehrer auszugeben. Es war im Grunde nur die alte bürgerliche Moral, deren Verkünder die grofsen Dichter waren, welche bei den Sophisten vollkommen zu ihrem Rechte kamen. Sokrates mufse dem unphilosophischen Beurtheiler nun zunächst als Auflöser und Skeptiker erscheinen, indem er die altväterlichen Grundsätze einer

erbarmungslosen Kritik unterwarf, ohne in den meisten Fällen etwas positives an ihre Stelle zu setzen. Er hatte zwar in der Induction die Methode für eine Neugründung des Wissens gefunden, doch war er zu vorsichtig um über einzelne Begriffsbestimmungen hinauszugehn. Die einzigen constructiven Ansätze, welche sich bei Xenophon finden, der theologische Beweis für die *πρoνοία* (mem. I 4, IV 3, 4) sind theils vorsokratisch, theils nur mit Vorsicht als sokratisch aufzunehmen, da sie Dogmen betreffen, welche damals schon in der sokratischen Literatur erörtert wurden, und da Xenophon sich in solchen Fällen ebenso wenig wie Plato scheut, Sokrates seine Gedanken unterzuschieben, nur dafs er seltner in der Lage ist. Im übrigen hört man in den Memorabilien wohl die Inductionsmühle klappern, sieht aber wenig Mehl. Nun mag allerdings Xenophons gutgemeinter Bericht in manchen Stücken dem grofsen Manne nicht gerecht werden, denn eine Figur wie der xenophontische Sokrates pflegt keinen Wendepunkt der Culturgeschichte zu bestimmen, aber dogmatischer war der historische Sokrates gewifs nicht, denn der auctoritäts- und glaubensbedürftige Xenophon würde positive Lehrsätze am ehesten gemerkt und am liebsten berichtet haben. Wenn Platon sich Mühe gibt historisch objectiv zu sein, wie in der Apologie, so ist sein Sokrates dem xenophontischen ähnlich, nur sehr viel feiner; der speculative Sokrates ist stets Platon selbst und die dogmatischen Sophisten meist seine zeitgenössischen Gegner.

Es fragt sich nun, wie weit die Darstellung im Gorgias historisch treu ist. Da dies Gespräch zugleich Vertheidigung und Anklage ist, war weit mehr als in einem rein dialektischen Gespräch auf allgemein bekannte Thatsachen und Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, und man sollte ein gröfseres Mafs historischer Treue erwarten.

Zunächst kann keine Frage sein, dafs Sokrates in seinen Gesprächen das Moralprincip meist utilitaristisch

motivierte, und dafs Xenophon, wie wohl die meisten, dies für den Schlufs seiner Weisheit hielt [1]). Ebenso sicher ist, dafs Platon nur durch die Ideenlehre über diesen Standpunkt hinauskam, und dafs ihm diese schon sehr früh in der Form, welche wir aus dem Phaidon kennen, feststand. Zur Ideenlehre hatte aber die sokratische Induction weit weniger die Anregung gegeben, als die eleatische Ontologie, erstere bedingt hauptsächlich die bevorzugte Stellung der Idee des Guten. Wenn also der Sokrates des Gorgias seine Beweise auf Grund der Ideenlehre aufbaut, so ist er sicher nicht der historische, sondern Platon selbst. Nun läfst sich zwar Sokrates p. 497 e von Kallikles einen Hauptsatz der Ideenlehre, die Parusie, zugeben, im Ganzen macht er aber anerkennenswerth wenig Gebrauch von diesem Dogma. Auch zwingt die ungeheure sittliche Entrüstung, von welcher der Dialog getragen ist, anzunehmen, dafs Platon wirklich ein Bild seines Lehrers zu geben beabsichtigt. Es ist also unzweifelhaft, dafs Platon die utilitaristische Motivierung der Sittengesetze nicht als das letzte Wort seines Meisters ansah, sondern nur als *προτρεπτικοὶ λόγοι* für den grofsen Haufen. Dafs dies gewifs bis zu einem hohen Grade berechtigt war, dafür spricht am meisten, dafs Antisthenes — vielleicht auch Eukleides — ohne die Ideenlehre zu derselben Auffassung kam [2]). Wel-

[1]) Vgl. mem. IV 6, 8—9, wo das *ἀγαθὸν* dem *ὠφέλιμον* und das *καλὸν* dem *χρήσιμον* gleichgesetzt wird, IV 4, 20 ff., wo das göttliche Gesetz *μήτε γονέας παισὶ μίγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσι* mit blofsen Zweckmäfsigkeitsgründen motiviert wird, III 8, 4 wo Sokrates Aristipp gegenüber die völlige Relativität des *ἀγαθόν* und *καλὸν* zugibt.

[2]) Sehr schön ist das Verhältnifs im Kriton p. 49 c charakterisiert: *Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ, οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν, καί, ὅρα ὦ Κρίτων, ταῦτα ὁμολογῶν, μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς, οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει. οἷς οὖν οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μή, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλὴ ἀλλ' ἀνάγκη ἀλλήλων καταφρονεῖν ὁρῶντας τὰ ἀλλήλων βουλεύματα.* Jede Hochachtung vor xenophontischen Leistungen ist hierdurch wohl ausgeschlossen.

chen Anhalt die Lehre des Sokrates selbst hierfür bot, darüber sind nur Vermuthungen möglich, doch führt allein das Daimonion schon über den Utilitarismus hinaus. Das Bild nun, welches Platon im Gorgias von seinem Lehrer gibt, ist natürlich nicht das, welches sich den Müfsiggängern auf der Strafse täglich bot und das später Xenophon mit ängstlicher Dilettantenhand zu zeichnen versucht hat, sondern wie Platon es mit glühender Liebe und mit dem Auge des *νοῦς* erfafst hat, gewissermafsen *αὐτὸ ἐκεῖνο ὅ ἐστι Σωκράτης*. Dieser steht allerdings den Sophisten, welche ohne es zu wollen, durch Unwissenheit die Jugend verdorben haben, sowie der verdorbenen Jugend, welche mit vollem Bewufstsein aus schamloser Genufssucht den Staat zu Grunde gerichtet hat, in strahlender Reinheit gegenüber, ein Richter nicht nur der Lebendigen sondern auch der Todten, welche Athen für die Gründer seiner Gröfse hielt.

Wenn einerseits, was an dem Bilde des Sokrates vielleicht die historische Wahrheit überschreitet, nur aus Platons unbezwinglichem Drange zu idealisieren entsprungen ist und von ihm gewifs nicht als unhistorisch empfunden wurde, so bemüht er sich andrerseits, gegen die Mitunterredner, soweit sie reale Gestalten sind, möglichst gerecht zu sein und ihnen keine falschen Consequenzen unterzuschieben, weshalb denn Gorgias und Pôlos die letzten Consequenzen ihrer Lehre nicht auf sich nehmen, sondern dies der typischen Figur des Kallikles überlassen. Da bei der Zeichnung des Gorgias und Polos das Gemüth weit weniger betheiligt war, als bei jener des Sokrates, so sind wir berechtigt, hier treue Porträts zu erwarten, und alles, was sich von andrer Seite her ermitteln läfst, bestätigt diese Erwartung. P. 448 c wird der Anfang einer Schrift des Polos wörtlich citiert, auch was Platon den Gorgias über seine Kunst sagen läfst, stimmt ganz mit dem überein, was dieser selbst in der Helena von der Macht des

λόγος rühmt. Hält sich doch Platon auch später noch im Menon streng an die wirkliche Lehre des Gorgias, während er sich der Masken der verstorbenen Sophisten mit der Freiheit eines komischen Dichters bedient. Auch die Charakterzeichnung des Gorgias dürfte kaum ungerecht sein; Mangel an Empfindlichkeit und liebenswürdige Formen auch jüngeren gegenüber gereichen ihm zur Ehre, die unbedeutende Prahlerei p. 449a ist jedenfalls nicht übertrieben, Platon ist überall bestrebt, den Anschein der Karrikierung zu meiden, damit der Leser nicht denke, er fälsche den Kern der Sache.

Dies geht so weit, dafs er p. 456, an der einzigen Stelle wo Gorgias in längerem Zusammenhange redet, diesen seine Ansicht in klarem einfachen attisch auseinandersetzen läfst, indem er die Gelegenheit verschmäht, seinen affectierten Stil zu parodieren.

Einen etwas gehässigeren Eindruck macht schon die Zeichnung des Polos, wir haben indessen keinen genügenden Grund anzunehmen, dafs sie sich weiter von der Wahrheit entfernt als die des Gorgias. Wie weit freilich die methodischen Fehler in Fragestellung und Antwort, welche Platon den Polos begehen läfst, auf wirkliche Unklarheit schliefsen lassen, ist unsicher; es sind dies Fehler, welche Platon mit Vorliebe den Mitunterrednern des Sokrates zuschreibt, um hierdurch die Nothwendigkeit dialogischer Form für scharfe Begriffsbildung zu erhärten, welche er aber wohl mit ziemlich demselben Recht allen Nichtsokratikern vorwerfen konnte.

Anders als die Figur des Gorgias und Polos haben wir jene des Kallikles zu beurtheilen. Wenn hier auch die Anspielung auf Charikles deutlich genug ist, so deutet Platon doch schon durch Aenderung des Namens an, dafs er gröfsere Freiheit beansprucht und in der That ist es nicht wahrscheinlich, dafs der oligarchische Staatsmann ein so systematisch begründetes materialistisches System be-

safs, wie es Kallikles entwickelt, wenn dasselbe auch den Grundsätzen, nach welchen er handelte, entsprechen mochte. Dafs das Thema, über welches Sokrates mit Kallikles streitet, schon von den *σοφοὶ* erörtert worden ist, deutet Plato p. 493 a e selbst an, wir werden vorsichtiger sein, wenn wir für die Weisheit des Kallikles nicht einen Vertreter suchen, sondern sie als eine Quintessenz aus den gesammten materialistischen Tendenzen des Zeitalters betrachten, gewissermafsen als ein Gegenstück zum aristophanischen Sokrates. Schon vor Platon hatten die beiden polar-entgegengesetzten Lebensanschauungen eine classische Darstellung gefunden in Euripides' Antiope, und Platon bekennt sich offen zu diesem Vorbild, indem er den Kallikles gewissermafsen die Rede des Zethos reproducieren läfst. Aber die Uebereinstimmung mufs noch weiter gegangen sein, als aus Platon ersichtlich ist. Während wir bei Platon p. 492 e die sokratisch-kynische Frage treffen: *οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι;* finden wir bei Euripides frg. 196 die Motivierung dazu, welche uns ebenso von der kynisch-stoischen Lehre her vertraut ist: *οὐ ζῶμεν ὡς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι;* Ferner mufs Amphion wenigstens dem Inhalte nach das Gleichnifs, das sich bei Platon p. 493 d folgende findet, gebracht haben, wo der enthaltsame mit einem Manne verglichen wird, welcher seinen Reichthum in wohlverschlossenen Gefäfsen bewahrt, denn die Antwort, welche Kallikles p. 494 a gibt, findet sich auch bei Euripides frg. 198:

εἰ δ' εὐτυχῶν τις καὶ βίον κεκτημένος,
μηδὲν δόμοισι τῶν καλῶν πειράσεται,
ἐγὼ μὲν οὔποτ' αὐτὸν ὄλβιον καλῶ
φύλακα δὲ μᾶλλον χρημάτων εὐδαίμονα.

Allerdings ist hier der letzte Vers verderbt und wird durch das von Nauck zögernd vorgeschlagne *δυςδαίμονα* nicht gebessert. Der Sinn verlangt, was Kallikles p. 494 a durch *μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυποίμενον* ausdrückt. Ich

möchte daher vorschlagen *φύλακα δὲ μᾶλλον φημ' ἂν, οὐκ εὐδαίμονα* [1].

Dennoch sind die Uebereinstimmungen zwischen Platon und Euripides nur einzelne, der Gegensatz zwischen *θεωρητικός* und *πρακτικός βίος*, welcher bei Euripides im Vordergrunde steht, hat bei Platon nur symptomatische Bedeutung, die streitenden Parteien sind *Ἀρετή* und *Ἡδονή* selbst. Das Bewufstsein dieses Gegensatzes ist in der griechischen Volksmoral ursprünglich nicht vorhanden und in der Litteratur wohl nicht vor dem fünften Jahrhundert nachzuweisen, nur in Hesiod finden die ersten, welche den Gegensatz ausmalen, einen Vorläufer, während der im vierten Jahrhundert mit Vorliebe herangezogene Theognis sich erst gewaltsame Umdeutungen gefallen lassen mufs, um als philosophischer Tugendlehrer verwendet zu werden. Der erste, welcher den Wettstreit zwischen Tugend und Lust und zwar als Anwalt der Tugend ausführte, war Prodikos in seinem Herakles.

Wir treffen im Gorgias nicht die geringste Beziehung auf diese Schrift. Der Sophist war Platon offenbar unsympathisch, und wenn er nicht in Xenophon und den Kynikern warme Verehrer gefunden hätte [2], so besäfsen wir von ihm nur das Zerrbild, das Platon im Protagoras gibt.

Wenn nun schon vom xenophontischen Sokrates der Herakles des Prodikos dem Aristippos entgegengehalten wird, welcher bei Xenophon überall (II 1 und III 8) schon zu Lebzeiten des Sokrates als fertiger Mann mit eignen Ansichten erscheint, so liegt die Vermuthung nahe, dafs in der Lehre des Kallikles bereits die Hedonik des Aristipp mitberücksichtigt werde. Diese Vermuthung ist jedoch,

[1]) Für *φημ' ἂν* vergleiche Frg. 333.

[2]) Zur kynischen Literatur rechne ich auch den Axiochos und Eryxias.

wie sich zeigen wird, unwahrscheinlich und keinesfalls zu beweisen. Speciell aristippeische Lehren finden sich im Gorgias noch nicht, es fehlt namentlich die erkenntnifs-theoretisch-psychologische Motivierung der aristippeischen Hedonik ganz, für welche, wenigstens in der Theorie der Satz : nos praeter intimos affectus nil nosse eine wichtige Grundlage bildet.

Die Lustlehre des Gorgias ist rein ethisch, allein auf die sophistische Unterscheidung von νόμος und φύσις gestellt, und so ist denn auch die ungezügelte Genufssucht des Kallikles von Aristipps λεία κίνησις τῆς ψυχῆς sehr verschieden.

Mit gröfserer Wahrscheinlichkeit werden wir daher die Elemente der Lebensweisheit des Kallikles bei den jüngeren Sophisten suchen, da die älteren, Protagoras, Gorgias, Hippias als Vertreter der populären Moral von vornherein ausgeschlossen sind.

Allerdings ist hier bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung grofse Vorsicht geboten. Wenn Platon in den ersten Büchern des Staates den Thrasymachos zum Apostel derselben Lehre macht, so ist dies schwerlich ganz willkürlich, da Thrasymachos damals wahrscheinlich noch lebte, die Ueberlieferung gibt aber nicht den geringsten Anhalt zur Controle. Es ist daher als ein günstiger Zufall willkommen zu heifsen, wenn wir einzelne Elemente der Lehre des Kallikles bei einem der jüngeren Sophisten noch nachzuweisen vermögen, nämlich bei Antiphon. Dieser Sophist scheint in seiner Schrift περὶ ὁμονοίας eine Art Staats- oder vielmehr Gesellschaftsideal entworfen zu haben, während die zwei Bücher ἀληθείας wohl im Gegensatz gegen Protagoras gleichnamige Schrift Erkenntnifstheorie und Physik enthielten. Von den keiner bestimmten Schrift zuweisbaren Bruchstücken kommen gewifs ihm und nicht dem Redner alle die Bruchstücke zu, welche sich mit philosophischen Problemen beschäftigen und durch eine

gewisse Lebhaftigkeit der Darstellung ausgezeichnet sind [1]). Zunächst bezeugt Origenes contra Celsum I 4, daſs Antiphon zu den Leugnern der *προνοία* gehörte [2]) : *κἂν Ἀντιφῶν, ἄλλος ῥήτωρ* (?) *νομιζόμενος εἶναι, καὶ τὴν προνοίαν ἀναιρῶν ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις περὶ ἀληθείας παραπλησίως τῇ Κέλσου ἐπιγραφῇ* (frg. 117 Baiter und Sauppe orat. Att., Blaſs Antiphon 98). Daſs er an ein Leben nach dem Tode nicht glaubte, und folgerichtig den Schwerpunkt in den richtigen Gebrauch dieses Lebens legte, geht aus frg. 127 hervor : *Εἰσί τινες, οἳ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ, ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα· καὶ ἐν τούτῳ παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται.* Dieser Standpunkt, welcher hier doch sicherlich nicht empfohlen wird, ist eben der des platonischen Sokrates, welcher im Leben nur eine Vorübung auf das Sterben erblickt und aus dem *κατθανεῖν* ein neues *ζῆν* erwartet. Besonders eng berührt sich aber mit dem Gorgias frg. 128, das in Parabelform diejenigen verspottet, welche nicht zu genieſsen wissen : „Ein Mann, welcher vieles Geld gefunden hatte, wurde von einem andern angesprochen, ihm auf Zins zu leihen, er traute ihm aber nicht, sondern zog es vor, das Geld zu vergraben. Ein dritter hatte das erfahren und stahl den Schatz; der Eigenthümer war nun sehr unglücklich und als er jenen, der ihn um ein Darlehn angesprochen hatte, traf, klagte

[1]) Vgl. Sauppe de Antiphonte Sophista (Göttingen 1867) p. 15.

[2]) Daſs er deshalb die Existenz der Götter leugnete, wie Kritias, ist nicht nöthig. Daſs er dies nicht that, ist aber andrerseits aus frg. 86 (Blaſs Antiphon 108) auch nicht zu schlieſsen : *ἄνθρωπος ὅς φησι μὲν πάντων θηρίων θεαιδέστατον γενέσθαι.* Hier ist nur gesagt, daſs der Mensch den Anspruch auf gröſste Gottähnlichkeit macht, wenn anders die Lexikographen *θεαιδής* richtig verstanden haben, was mir nicht wahrscheinlich ist. Das Wort wird nicht als *θεοειδής*, was *θεούδης* werden müſste, sondern als *θεο — αιδής* gottesfürchtig zu fassen sein. Die Stelle geht offenbar auf den uns von Platon Protagoras p. 322a erhaltenen Satz jenes Sophisten : *Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος*

er sich bitter an, ihm nicht zu Willen gewesen zu sein. Der aber sagte, er solle sich um den Verlust nicht kümmern, sondern an Stelle des Schatzes einen Stein vergraben und sich einbilden, er habe nichts verloren.“

Diese Parabel entspricht genau dem Gleichnifs im Gorgias vom enthaltsamen Manne, der seinen Reichtum in wohlverschlossenen Gefäfsen hat, und Antiphon verachtet nicht minder als Kallikles den, welcher von dem vorhandenen keinen Gebrauch macht. Nun bestehn allerdings zwischen der Hedonik des Antiphon und des Kallikles bedeutende Unterschiede : Während sich die wilde Genufssucht des letzteren nur auf das Naturrecht des Stärkeren gründet, geht die Lustlehre des Antiphon aus von der Betrachtung der Nichtigkeit alles Irdischen (frg. 131—133 Blafs). Demnach ist es höchst wahrscheinlich, dafs auch Antiphon Farben zu dem Gemälde geliefert hat, zumal da persönliche Reibereien desselben mit Sokrates nicht nur von Xenophon mem. I 6, sondern auch von Aristoteles bei Laert. Diog. II 46 gut bezeugt sind. Der Bericht des Xenophon ist in mancher Hinsicht vor andern Gesprächen der Memorabilien ausgezeichnet. Er stammt offenbar von einem gut unterrichteten aber sehr kynisch gesinnten Gewährsmann. Kynisch ist das Princip des Sokrates I 6, 10 : *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου*, von kynischer Bitterkeit ist § 13 der Vergleich des Sophisten mit dem *πόρνος*. Von der Geschlossenheit der sokratischen Schule erhalten wir hier vielleicht ein zutreffenderes Bild, als aus den übrigen Memorabilien. Nicht nur dafs Sokrates

θείας μετέσχε μοίρας πρῶτον μὲν [διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν] ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισε, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. Wie Antiphons Schrift *περὶ ἀληθείας* ersichtlich auf Protagoras Bezug nimmt, so behandelten die Bücher *περὶ ὁμονοίας* dasselbe Thema wie der Mythos des Protagoras, die Grundbedingungen socialer Existenz.

seine Lehrmethode gegen Antiphon kräftig in Schutz nimmt, dafs er sich § 15 rühmt, viele zur politischen Thätigkeit heranzubilden, er sagt § 14 selbst, dafs er mit seinen Schülern die Schriften der früheren Philosophen durchnehme, ein Zug, welcher zu dem allzu harmlosen Bilde, das Xenophon sonst gibt, schlecht pafst. Die Art nun, wie hier Antiphon den Sokrates angreift und in den Augen seiner Schüler zu discreditieren sucht, erinnert lebhaft an den Spott des Kallikles. § 3 nennt er ihn einen Lehrer der *κακοδαιμονία*, er selbst macht sich also anheischig, seine Schüler zur *εὐδαιμονία* zu führen, § 11 erklärt er, er halte ihn zwar für gerecht aber keineswegs für weise.

Bevor ich mich zu den schon von Platon citierten Gegnern der Lustlehre wende, möchte ich die Frage wenigstens aufwerfen, auf wen Platons letzte Auseinandersetzung mit dem Materialismus zielt in den Gesetzen X p. 886 ff., wo diese Lehre klarer und folgerichtiger als irgendwo entwickelt ist. Die Hauptdarstellung beginnt mit p. 889 b: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασί, τέχνῃ δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου ἄστρωντε πέρι διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων ᾗ ξυμπέπτωκεν ἁρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρά, καὶ πάντα ὁπόσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτῃ καὶ κατὰ ταῦτα οὕτω γεγεννηκέναι τόν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὁπόσα κατ' οὐρανὸν, καὶ ζῶα αὖ καὶ φυτὰ ξύμπαντα, ὡρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διά τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ ὃ λέγομεν φύσει καὶ τύχῃ· τέχνην δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὑστέραν γενομένην, αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν, ὕστερα γεγεννηκέναι παιδιάς τινας ἀληθείας οὐ σφόδρα μετεχούσας, ἀλλ' εἴδωλ' ἄττα ξυγγενῆ ἑαυτῶν, οἷ' ἡ γραφικὴ γεννᾷ καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ταύταις εἰσὶ συνέριθοι τέχναι· αἳ δέ τι καὶ σπουδαῖον*

ἄρα γεννῶσι τῶν τεχνῶν, εἶναι ταύτας, ὁπόσαι τῇ φύσει ἐκοίνωσαν τὴν ἑαυτῶν δύναμιν, οἷον αὖ ἰατρικὴ καὶ γεωργικὴ καὶ γυμναστική, καὶ δὴ καὶ τὴν πολιτικὴν σμικρόν τι μέρος εἶναί φασι κοινωνοῦν φύσει, τέχνῃ δὲ τὸ πολύ· οὕτω δὲ καὶ τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δέ. ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις. — Πῶς λέγεις; — Θεούς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι·

καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα· ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει. ταῦτ' ἐστίν, ὦ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δικαιότατον ὅ τί τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος, ὅθεν ἀσέβειαι τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσι νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν, οἵους ὁ νόμος προστάττει διανοεῖσθαι δεῖν, στάσεις γε διὰ ταῦτα, ἑλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅ ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύειν ἑτέροισι κατὰ νόμον.

Hier ist der ethische Theil des Systems offenbar bis auf einzelne Ausdrücke identisch mit der Lehre des Kallikles, neu aber ist der erste Theil, die dieser Ethik entsprechende Physiologie. Nun könnte es zuerst den Anschein haben, als habe Platon hier alles, was ihm an materialistischen Tendenzen bekannt war, in ein System gebracht und die Rolle, welche die *τύχη* bei der Weltentstehung spielt, könnte dazu verleiten, anzunehmen, Platon habe hier doch noch die atomistische Physik berücksichtigt [1]). Diese Vermuthung ist jedoch nicht haltbar. Allerdings kennt auch Demokrit den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος*, aber

[1]) So Krische Forschungen S. 224.

nach ihm sind *φύσει* nur die Atome und der leere Raum, nicht die vier Elemente, wie bei dem Materialisten der Gesetze. Auch waren die Atomiker weit entfernt, der *τύχη* bei der Weltentstehung eine Rolle zu zuertheilen (vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I^4 S. 789). Aufserdem ist die von Platon dargestellte Physik und Ethik aus eínem Gufs; schon die Physik spitzt sich auf die *τέχνη πολιτική* zu, und diese ist *κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων,* der *κατὰ φύσιν ὀρθὸς βίος*. Wir werden also die Vertreter auch dieser Lehre in den Kreisen der jüngeren Sophisten zu suchen haben. Bekannt ist nun von Kritias aus dem von Sextus erhaltenen Bruchstück des Sisyphos, dafs er sowohl dem *δίκαιον* wie den Göttern eine natürliche Existenz absprach und sie nur *νόμῳ* geschaffen sein liefs. Möglich immerhin, dafs Platon Kritias mit im Auge hat, indefs ist es nicht wahrscheinlich, dafs dieser in der Weise des Kallikles theoretisch die Consequenzen des Naturrechts zog, so sehr sein Lebenswandel jenen auch entsprach. Dafs die gegensätzliche Fassung der Begriffe *τύχη* und *τέχνη* in die Sophistenzeit zurückreicht, beweist der von Platon im Gorgias citierte Anfang der Schrift des Polos, welcher allerdings weitergehende theoretische Erörterungen kaum wird angestellt haben. Wie weit für die in den Gesetzen vorgetragne Ethik etwa Thrasymachos mit in Anspruch zu nehmen ist, mufs bei dem Mangel an Nachrichten gänzlich dahingestellt bleiben, doch ist nicht wahrscheinlich, dafs dieser Redner sich mit Physik befafst hat. Einige Berührungen finden sich indefs wieder bei Antiphon [1]), welcher in seiner *ἀλήθεια* ausführ-

[1]) Wenn Antiphon, wie Sauppe, de Antiphonte sophista p. 9 glaubt, nur die zwei Elemente Wasser und Erde angenommen hätte, so könnte er in Platons Gesetzen nicht gemeint sein, da dort die vier Elemente erscheinen. Doch folgt dies auch nicht aus frg. 4. Wenn alle Gegenstände sich durch die Fäulnifs in Erde oder Wasser auflösen, so kann daneben recht gut Luft und Feuer existieren, entweder als Elemente, welche sich den Körpern nicht mischen, oder welche bei der Auflösung

lich die Physik behandelt hatte. Wenigstens findet sich der Gegensatz von *φύσις* einerseits und *τέχνη* und *νόμος* andrerseits deutlich ausgeprägt in dem von Aristoteles phys. II p. 193 a 9 erhaltenen Bruchstück: Wenn Jemand eine Kline vergrübe und die Fäulnifs hätte die Gewalt, einen Sprofs zu treiben, so würde dieser nicht eine Kline werden, sondern Holz, *ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δὲ οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην, ἣ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς.* *Οὐσία* wird aber unmittelbar darauf mit *φύσις* gleichgesetzt. *Τύχη* kommt allerdings in den physikalischen Bruckstücken des Antiphon nicht vor, da er aber, wie wir gesehen haben, die *προνοία* leugnete, so blieb ihm kaum eine andre Ursache der Weltbildung übrig, selbst wenn er die Elemente von Ewigkeit her existieren liefs. Er scheint sich auch hier mit Demokrit berührt zu haben, wenigstens berichtet Harpokration s. v., dafs er den Ausdruck *δῖνος* gebrauchte. Bei der Seltenheit des Ausdrucks ist die Annahme wohl nicht zu kühn, dafs der *δῖνος* in Aristophanes Wolken, welcher an Stelle des Zeus herrscht, von Antiphon entlehnt, und dem Sokrates nebst andern Dogmen, an denen er ebenso unschuldig war, in die Schuhe geschoben worden ist. Falls schon Aristophanes zum Bilde des Sokrates Züge des Antiphon benutzt hatte, so wird erst recht begreiflich, wie Platon im Gorgias dessen Lehre, ebenso wie den *ἥττων λόγος,* mit gröfster Entschiedenheit von Sokrates fern hält und der Gegenpartei zuschiebt.

nicht zurückbleiben sondern nach oben steigen. Da sich Antiphon auch sonst mit Empedokles mehrfach berührt, ist es höchst unwahrscheinlich, dafs er zu einer einfacheren Elementlehre sollte zurückgekehrt sein. Protagoras dagegen scheint nur die zwei Elemente Feuer und Erde angenommen zu haben (Plato Prot. p. 320 d). Er ist hierin offenbar abhängig von den zwei *ἀρχαὶ* des Anaxagoreers Archelaos, welchem die Zoogonie, welche er bei Platon vorträgt, in den Hauptpunkten entnommen zu sein scheint. Die Belege bei Diels doxographi p. 139. 140.

Platon hat den Kampf gegen den Materialismus, welchen Kallikles vertritt, nicht als erster eröffnet. Er nimmt selbst auf seine Vorgänger Bezug von p. 492 c bis 494 a, deren sinnreiche Bilder er nicht ohne Sympathie ausführt, nur das Verdienst nimmt er für sich in Anspruch, dafs er die erste dialektisch-zwingende Widerlegung geliefert hat, da Gleichnisse gegenüber einem hartnäckigen Gegner wie Kallikles nichts vermögen. Es ist orphischer Pessimismus, welcher sich in diesen Bildern ausspricht aber in neuem Gewande. Zwar die düstre Lehre, dafs der Körper nur ein Grab oder Gefängnifs der Seele sei, ist bereits pythagoreisch und wird schon von Sokrates im Phaidon [1]) zurückgewiesen, der auch bei freundlicherer Lebensauffassung Gründe gegen den Selbstmord und Trostgründe gegen den Tod weifs. Neu ist aber die vollständige etymologisch allegorische Umdeutung der orphischen Unterweltsmythen, durch welche der Tartarus in des Menschen Brust, die Höllenstrafen in dieses Erdenleben gelegt werden. Dafs nicht etwa jüngere Pythagoreer die Urheber dieser Lehre sind, geht aus p. 493 a deutlich hervor, wo vermuthet wird ein sicilischer oder italischer Mann, das heifst Empedokles oder Pythagoras, habe den tieferen Sinn erst durch durchsichtige Bilder verschleiert. Die Pythagoreer hielten also an den transcendentalen orphischen Legenden fest, der Gewährsmann Platons glaubt aber nicht, dafs der Stifter der Schule, diese im schlichten Wortsinne verstanden wissen wollte, und versucht, den tieferen Sinn zu enträthseln. Von demselben Gewährsmann — *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου* — wie Platon p. 493 d ausdrücklich sagt, stammt das folgende verwandte Bild von dem mäfsigen, der seinen Wein in festen Gefäfsen aufbewahrt, und dem Zügellosen, dessen Fässer rinnen, und der genöthigt ist, beständig nachzufüllen, ohne damit sein Ziel zu erreichen.

[1]) p. 62 b.

Von älteren Schriftstellern ist Prodikos der einzige, auf welchen sowohl die hohe sittliche Tendenz wie die pessimistische Grundstimmung dieser Gleichnisse passen würde. Aber erstlich ist nicht wahrscheinlich, daſs er etymologisch allegorische Interpretation geübt hat, zweitens pflegt ihn Platon sonst nur in ironischer Weise zu berücksichtigen. Ich möchte daher eher an einen jüngeren Pessimisten denken, an Platons späteren Widersacher Antisthenes. Erstlich ist die etymologisch-allegorische Umdeutung ganz in der Art seiner Homerexegese [1]) und wird es durch die Theogonie des Kratylos sehr wahrscheinlich, daſs er, wie später die Stoiker, neben Homer die orphischen Gedichte mit heranzog. Seine Verachtung der praktisch geübten Mysterien verträgt sich hiermit sehr gut und erklärt sich ganz wie die Geringschätzung der Rhapsoden. Er hielt die wörtliche Auffassung der ewigen Seligkeit und der Höllenstrafen für Verkennung der *ὑπόνοια,* für grobe Superstition. Vollständig kynisch ist die Frage, von welcher bei Platon die ganze Abschweifung ausgeht p. 492 e: *Οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι.* Ausschlaggebend scheint mir aber zu sein, daſs beide Gleichnisse des Gorgias in bester kynischer Literatur wiederkehren, und zwar so, daſs von einer Benutzung des platonischen Dialogs nicht gut die Rede sein kann. Auf beste kynische Quellen geht Plutarchs Schrift *περὶ φυγῆς* zurück. Wenn spätere Eklektiker hier Beziehungen auf Platon, Xenophon, Xenokrates und andre eingefügt haben, so berührt das den Grundstock in keiner Weise. Hier lesen wir cap. 4:

[1]) Daſs die Etymologie des *Ἅιδης* im Gorgias p. 493 b im Kratylos p. 404 a ausdrücklich corrigiert wird, kann in keinem der beiden Fälle gegen Antisthenes geltend gemacht werden, da Platon im Kratylos nicht nur reproduciert, sondern auch überbietet und kritisiert. Die Stoiker behielten die einfachere Etymologie des Gorgias bei, also wird diese wohl die antisthe/nische gewesen sein.

Τοὺς γὰρ δοιοὺς πίθους, ὦ φίλε, οὓς Ὅμηρος ἔφη κηρῶν ἐμπλείους ἐν οὐρανῷ κεῖσθαι, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων, οὐχ ὁ Ζεὺς ταμιεύων κάθηται, καὶ μεθιεὶς τοῖς μὲν ἤπια καὶ μεμιγμένα, τοῖς δὲ ἄκρατα ῥεύματα τῶν κακῶν· ἀλλὰ ἡμῶν αὐτῶν οἱ μὲν νοῦν ἔχοντες ἐκ τῶν ἀγαθῶν τοῖς κακοῖς ἐπαρυτόμενοι τὸν βίον ποιοῦσιν ἡδίω καὶ ποτιμώτερον· τοῖς δὲ πολλοῖς, ὥσπερ ἠθμοῖς, ἐμμένει καὶ προςίσχεται τὰ φαυλότατα, τῶν βελτιόνων ὑπεκρεόντων.

Zeigt hier auch die Umformung des Bildes wie die ganze Schrift Plutarchs einen selbständigen Denker und feinen Stilisten, so ist doch der Zusammenhang mit dem Gleichnifs des Gorgias unverkennbar. Genauer findet sich dasselbe wiederholt in einem Gespräch zwischen Diogenes und Krates bei Lucian 38 (*Νεκρ. διαλ.*), 11 :

οὐ γὰρ εἶχον (sc. *οἱ πολλοὶ*) *ἔνθα ἂν δέξαιντο τὰ τοιαῦτα* (sc. *ψυχῆς κτήματα*) *παρ' ἡμῶν, διερρυηκότες ὑπὸ τρυφῆς καθάπερ τὰ σαπρὰ τῶν βαλαντίων, ὥστε εἴ ποτε καὶ ἐμβάλοι τις ἐς αὐτοὺς ἢ σοφίαν ἢ παῤῥησίαν ἢ ἀλήθειαν, ἐξέπιπτεν εὐθὺς καὶ διέρρει, τοῦ πυθμένος στέγειν οὐ δυναμένου, οἷόν τι πάσχουσιν αἱ τοῦ Δαναοῦ αὗται παρθένοι ἐς τὸν τετρημένον πίθον ἐπαντλοῦσαι.*

Verwandt ist endlich noch Dio Chrysostomus or. 65 p. 344 R : Wenn Jemand dem Glück vorwirft, dafs es unwürdige beschenkt, so ist das ähnlich, *ὥσπερ εἴ τις, ἀγγείων πολλῶν ὄντων μηδενὸς δὲ ὑγιοῦς τὸν εἰς αὐτὰ ἐγχέοντα* (adde *ἐλέγχοι*) *βλέπων ῥέον ἀεὶ*[*τὸ*] *πληρούμενον. Εἴποι γὰρ ἄν· ἀλλ' ἔστι πάντα τοιαῦτα.*

Die Neigung der Kyniker zu ausgeführten Gleichnissen ist bekannt, und ist zuletzt von Ernst Weber [1]) eingehend erörtert worden. Dieser Hang ist nicht zufällig, und ist auch nicht blos durch die populäre Tendenz der kynischen

[1]) De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore Leipziger Studien X S. 173 ff.

Philosophie hervorgerufen, sondern hat seinen letzten Grund in dem pessimistischen Ausgangspunkt jener Lehre in der tiefgewurzelten Ueberzeugung von der Wesenslosigkeit der irdischen Güter. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnifs“, ist die Grundstimmung sowohl dieser, als der platonischen Philosophie, und es ist daher sehr begreiflich, wenn Platon, ehe die Erkenntnifstheorie eine nicht zu überbrückende Kluft zwischen ihm und Antisthenes gerissen hatte, einer so nahe verwandten Lehre sympathisch gegenübersteht. Dafs Antisthenes sich viel mit dem Leben nach dem Tode beschäftigt hat, bezeugen die Titel bei Laert. Diog. VI, 17 : *περὶ τοῦ ἀποθανεῖν, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ τῶν ἐν ᾅδου*, schwerlich jedoch im Sinne einer individuellen Fortexistenz. Dafs hiernach Antisthenes schon früh als Schriftsteller aufgetreten sein müfste, hat nichts befremdliches; hatte er doch schon eine Schule als er zu Sokrates übertrat und speciell in den hier vertretenen Anschauungen schon einen Vorgänger an Prodikos. Die von Platon widergegebne Bekämpfung der Lustlehre ist noch nicht gegen Aristippos gerichtet. Wie Antisthenes sich mit diesem auseinandersetzte, wird sich später zeigen [1]. Der Zusammenhang bei Platon zeigt vielmehr, dafs die Spitze jener Ausführung noch gegen die eudaimonistischen Sophisten gerichtet ist, von welchen wir einen Vertreter in Antiphon kennen gelernt haben. So erhält auch der kynische Ingrimm ein neues Licht, mit welchem bei Xenophon die Begegnungen zwischen Sokrates und Antiphon geschildert sind.

Ich kann den Gorgias, in welchem die grofsen Gegensätze der möglichen Lebensauffassungen typischer und schärfer als irgendwo sonst ausgeprägt sind, weil noch keine Controverse über dogmatische Einzelheiten vom geraden Wege abzuweichen zwang, nicht verlassen ohne einer

[1]) Siehe Kapitel VII.

pessimistischen Ausführung zu gedenken, welche, wenn ich nicht irre in platonische Zeit, ja wahrscheinlich auf Antisthenes selbst zurückgeht. Sollte die Vermuthung falsch sein, so halte ich dies für einen geringern Schaden, als eine Stelle, welche sich auf das nächste mit sokratisch-platonischen Gedanken berührt, deshalb unberücksichtigt zu lassen, weil sie bei einem Schriftsteller der Kaiserzeit steht.

Dafs Sokrates im Phaidon den aus dem absoluten Pessimismus hergeleiteten Trost abgelehnt hatte, war für die consolationes der Akademie mafsgebend geworden. Aehnlich werden in der consolatio ad Apollonium c. 3 zuerst die Propheten der *ἀπάθεια* abgewiesen, welche die natürliche Folge von der Erkenntnifs der Werthlosigkeit alles irdischen ist: *οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς τὴν ἄγριον ὑμνοῦσι καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν.* So sind sämmtliche erhaltnen Trostschriften für Leute berechnet, welche Bedürfnisse für dieses Leben und für seine Güter eine gewisse Werthschätzung haben und sind möglichst so gehalten, dafs die vorgebrachten Gründe vom philosophischen Standpunkt des Verfassers unabhängig allgemeine Geltung haben. E i n e consolatio macht eine Ausnahme, sie ist dem Sterbenden selbst in den Mund gelegt und enthält den herben Trost, welchen Sokrates und die Nachahmer des Phaidon verschmähten. Dieser *λόγος*, welchen der Erzähler selbst als *δυςχερέστατος* bezeichnet, findet sich in Dion Chrysostomus dreifsigster Rede p. 550 R: Wir Menschen stammen vom Blute der Titanen und sind wie jene nicht den Göttern freund, dafür werden wir gestraft, indem wir im Gefängnifs sind, so lange wir leben. Die sterbenden haben ihre Strafe abgebüfst und werden nun befreit. Der Ort, den wir *κόσμος* nennen aber sei ein von den Göttern eingerichtetes Gefängnifs, schwer zu ertragen mit schlechter stets wechselnder Luft, bald kalt, voll Wind, Wasser und

Schnee, bald von erstickender Hitze. Nur kurze Zeit des Jahres sei erträglich. Zündende Blitze und Wirbelwinde und Erdbeben seien gleichfalls Strafen der Götter, die Menschen zu schrecken. Da die Menschen nun die Schlechtigkeit der Luft und den Wechsel der Witterung nicht vertragen, so haben sie sich andre kleinere Gefängnisse ersonnen, Holz und Steine zusammenfügend, gleichsam kleine Umzäunungen innerhalb einer grofsen. Die Frucht, welche die Erde erzeugt, ist wie schlechte Gefängnifskost, mit der wir uns zufrieden geben aus Noth und Mangel, aus Hunger und Gewöhnung. Dafs die Nahrung eigentlich schlecht ist, geht aus der Schwäche der Körper hervor. Noch dazu mufs sie mit unendlicher Mühsal errungen werden und reicht nicht für alle. Zusammengesetzt aber sind wir aus den Peinigern selbst, Seele und Körper. Die Seele hat in sich ungezählte Leidenschaften, Trauer und Zorn, Furcht und Sorge, von denen sie Tag und Nacht in Bewegung gehalten wird, selbst der beste ist nicht frei davon, sondern hält die Leidenschaften nur wie wilde Thiere mit Gewalt und Ueberredung hinter Schlofs und Riegel, von wo sie im ersten unbewachten Moment wieder hervorbrechen. Der Körper aber, gemischt aus den widerstreitendsten Bestandtheilen, ist Sitz tausendfältigen Siechthums. Zu diesen innern Strafen kommen noch äufsere und ein jeder mufs in dem Gefängnifs so lange bleiben, bis er einen Erben seiner Pein zurückläfst. Keiner aber bleibt freiwillig, sondern sie werden alle von einer grofsen Kette zusammengehalten, grofse und kleine, schöne und häfsliche. Wie die Gestalten, so sind auch die Glücksumstände, der Ruhm und die Ehren verschieden. Einige sind Könige, andre Privatleute, diese reich, jene arm. Aber die sogenannten ευδαίμονες würden nicht weniger von der Fessel festgehalten als die armen und namenlosen, sondern noch viel mehr. Denn da jene magrer seien, so liege bei ihnen die Fessel loser und drücke

weniger, bei Königen und Tyrannen schneide sie, wie bei wohlbeleibten Gefangenen, schmerzhafter ins Fleisch. Ganz wenigen sei von der Gottheit auch eine Erleichterung gewährt, sie seien zwar gefesselt aber wegen ihrer Trefflichkeit ganz leicht.“ Ehe der Erzähler sich mit diesen beschäftigt, will er die Beschaffenheit der Kette beschreiben, wie er sie als Kind von einem Bettelpriester schildern hörte. „Die Kette besteht wie die sichtbaren aus einzelnen Ringen, und die Ringe heiſsen abwechselnd Lust und Leid, und folgen einander mit Nothwendigkeit, so daſs auf eine groſse Lust stets ein groſses Leid folgt. Die gröſste Lust aber sei der Tod, deshalb gehe ihm auch das gröſste Leid vorher. Auſser der groſsen Kette gebe es für die einzelnen noch Ketten, gewissermaſsen Fuſsfesseln, welche von uns Hoffnungen genannt werden; diese Fuſsfesseln seien bei unvernünftigen Menschen sehr schwer und drückend, bei besonnenen leicht. Es gebe aber auch eine Feile, aber nur für die feinen und findigen, dieselbe sei sorgfältig verschlossen, damit sich niemand durch sie die Freiheit verschaffe. Die Ehrliebenden, welche Mühe nicht scheuen, finden aber die Feile, wenn auch mit Mühe und sie werde von ihnen *λόγος* genannt. Mit dieser Feile feilen sie die Ringe ihrer Kette, Lust wie Leid, ganz dünn, wenn auch langsam mit vieler Mühe. Wenn auch die Kette nicht ganz abzufeilen geht, so geht ein solcher im Vergleich mit den andern doch wie ein Freier umher, und wenn ihn das Geschick ruft, folgt er leicht, da ihn die Fessel nicht drückt. Von diesen haben sich die Götter mitunter Beisitzer gewählt wegen ihrer Tugend und Weisheit, indem sie ihnen die Strafe ganz erlieſsen.“ Daſs der ganze Gedankengang kynisch ist, ist einleuchtend. Bezeichnend ist die Rolle, welche der *λόγος* und die *φιλοπονία* spielt, dann, daſs möglichste Abtötung von Lust und Schmerz, verlangt wird, endlich das zum Schluſs angedeutete Dogma, daſs die Heroen und Halbgötter emporgestiegene Weise

seien. Einige Stellen, welche mit sonstigen kynischen Aeufserungen nicht im Einklang zu stehn scheinen, erklären sich aus dem paramythetischen Zwecke. So die Behauptung, dafs die Nahrung, welche die Erde biete, schlecht sei, wie überhaupt die furchtbar düstern Farben, mit welchen das Erdenleben gemalt ist. Für eine altkynische Quelle spricht die mystische Motivierung der Lebensstrafe, die Rolle, welche, nicht das Glück, sondern die Götter, noch ὁ θεός, spielen, endlich auch die Einsicht, dafs es nicht möglich sei, Lust und Schmerz ganz abzulegen. Die grofsartig durchgeführte Anschaulichkeit des Bildes hatten wir schon mehrfach Gelegenheit an kynischen Gleichnissen zu bewundern, welche sich bis ins vierte Jahrhundert zurückverfolgen liefsen. Das Bruchstück bei Dion stand offenbar an hervorragender Stelle am Schlufs einer längeren Untersuchung über den Werth des Lebens, es vertrat die Stelle eines platonischen Mythos, welchen es sowohl in der Färbung wie inhaltlich nahe steht. Der Gewährsmann Dions hatte nämlich offenbar das ganze Gleichnifs als Erzählung des Bettelpriesters eingeführt, da aber Dion den δυςχερέστατον τῶν λόγων bereits indirect einführt, verschiebt er die zweite indirecte Quelle auf eine spätere Stelle und führt sie scheinbar nur für eine Einzelnheit an, läfst ihr aber inconsequenter Weise das Wort bis zum Schlufs, welcher von der ersten Partie, wo jener ἀγύρτης noch nicht genannt war, unzertrennlich ist. So schlofs also der kynische Dialog mit der Erzählung des Bettelpriesters, wie Platons Staat mit der Erzählung des Paphlagoniers Er.

Dion ist bei dem allzu düstern Bilde selbst bange geworden, und er verwahrt sich p. 555 R gegen die Ansichten seiner Quelle, wie folgt: ταῦτα μέν τις εἶπεν ἀνὴρ δυςάρεστος, ὡς ἐγὼ δοκῶ, καὶ πολὺ λελυπημένος κατὰ τὸν βίον, ὀψὲ παιδείας ἀληθοῦς ἠσθημένος. Für alle, welche die Beziehung der platonischen Stelle soph. p. 25 b auf

Antisthenes kennen, in welchem dieser als ὀψιμαθής hingestellt wird, ist es einleuchtend, wie vortrefflich Antisthenes durch die Worte des Dion charakterisiert werden würde. Es ist nur die Frage, ob dies nicht Zufall ist, ob wir Dion wirklich zutrauen können, daſs er jene Beziehung verstand. Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich von dem Urtheil ab, das man sich über die Schriftstellerei des Dion gebildet hat. Ich halte Dion für weit gelehrter, als es ihm beliebt zu scheinen, und stehe nicht an anzunehmen, daſs er jene Beziehungen verstand, und seine Quelle für gleich gut orientierte Leser anzudeuten beabsichtigte [1]). Sehr möglich ist ja auch, daſs Antisthenes selbst auf seinen Bildungsgang irgendwo zu sprechen kam [2]). Jedenfalls ist für das Gleichniſs Dions pythagoreischer Ursprung völlig ausgeschlossen und ist die Verwandtschaft zwischen diesem Gleichnisse und jenen des Gorgias so augenfällig, daſs diejenigen, welche Antisthenes als Quelle ablehnen, genöthigt sind einen ebenso guten und alten Gewährsmann zu suchen, und der wird sich für diese Weltanschauung schwer finden lassen [3]).

[1]) Ganz ähnlich umschreibt er seine Quelle für den folgenden λόγος, in welchem das Leben mit einem Gastmahl verglichen wird p. 555 R : ἤκουσα δὲ αὐτὸν ἀνθρώπου γεωργοῦ ἐν ἀγροίκῳ τινὶ ῥυθμῷ καὶ μέλει· πλὴν τοῦτο μὲν ἴσως οὐδὲν ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τὴν δὲ διάνοιαν αὐτὴν ἀπομνησθῆναι πειρασόμεθα. Hier ist die Quelle unter den jüngeren Kynikern zu suchen. Die Parallelen finden sich da wo Bion benutzt ist, Teles Stob. flor. V 67 Plutarch de tranquilitate 4 und 10 consolatio ad Apollonium 34, dann mehrfach bei Horaz. Die Angabe der λόγος sei ursprünglich in einem bäurischen Versmaſs verfaſst gewesen, legt die Annahme nahe, daſs das Original die Form einer menippeischen Satire hatte.

[2]) Wie eine Replik auf Platons Vorwurf sieht das Apophthegma des Sokrates aus Stob. flor. XXIX 68 Σωκράτης ἐν γήρᾳ κιθαρίζων παρὰ Κόννῳ τῷ κιθαρῳδῷ ἐτύγχανε καί τινος εἰπόντος· κιθαρίζεις τηλικοῦτος ὤν; Κρεῖττον, εἶπεν, ὀψιμαθῆ εἶναι ἢ ἀμαθῆ.

[3]) Ich war von dem oben vorgetragenen schon jahrelang überzeugt, ehe ich die quaestiones Dioneae von Paul Hagen las, der die-

Falls die vorgetragene Vermuthung richtig ist, kann es nicht befremden, wenn der Archelaos des Antisthenes Schritt für Schritt Berührungen mit dem platonischen Gorgias zeigte, und kann dies unmöglich als Plagiat empfunden worden sein, da der Inhalt des Gorgias, die Sittlichkeit als Selbstzweck, den gemeinsamen Ausgangspunkt beider Philosophen bildet. Literaturgeschichtlich würde bemerkenswerth sein, dafs Platon den erhabnen Stil, namentlich die visionäre Schlufsperspective nicht zuerst eingeführt hat, sondern dafs er hier an Antisthenes einen bedeutenden Vorgänger hatte. Ob die betreffenden Schriften des Antisthenes bereits Dialogform hatten, entzieht sich unsrer Beurtheilung; jedenfalls ist es eine Neuerung Platons, dafs er nur, wenn der dialektische Beweis abgeschlossen ist, zum Mythos greift, während Antisthenes seine grofsartigen Bilder an Stelle von Beweisen gebraucht zu haben scheint, wie ja auch Protagoras im Mythos die Wahrheit zu geben beabsichtigt. Es ist Platons leidenschaftlichen Ausfällen gegenüber doppelt nöthig, sich die Continuität des sophistischen und sokratischen Denkens nicht nur in Hinsicht auf die im Vordergrund stehenden Probleme, sondern auch auf die Kunstform beständig gegenwärtig zu halten. In einem besondern Abschnitt wird gezeigt werden, wie die alte Akademie gewissermafsen wieder in die rein dogmatische Mythenbildung der Sophisten zurückfiel, während Platon den Mythos nur zur Bestätigung und Veranschaulichung benutzt hatte.

Wenn ich zur Erläuterung der Tendenz des Gorgias etwas weit ausholen mufste, ohne doch durchaus sichre Resultate zu erzielen, so hoffe ich doch soviel erwiesen zu haben, dafs Platon auch hier nicht gegen Windmühlen

selbe Vermuthung auf S. 21, wenn auch zweifelnd, vorträgt. Mich bestimmt dabei weniger die Bezeichnung der Quelle durch Dion, als die bei völliger Unabhängigkeit grofse Ideenverwandtschaft mit Gorgias und Phaidon.

ficht, sondern gegen eine Richtung, welche gegen Ende des 5. Jahrhunderts höchst einflußreich war und nur für uns durch die siegreiche Sokratik fast völlig verdunkelt ist. Dieser Richtung gegenüber erscheint Gorgias als einer längst vergangenen Generation angehörig, als wohlmeinend und verhältnißmäßig harmlos. Aber Gorgias hat diese Generation lange überlebt. Als jene von der Sokratik längst überwunden war, war er mit seinem ausgedehnten Schülerkreis immer noch ein bedenklicher Concurrent. Platon hat ihn denn auch in Zukunft für gefährlicher gehalten und weniger glimpflich behandelt. Der Kampf dauert bis nach Gorgias Tode. Da Gorgias erst in seinen alten Tagen schriftstellerisch fruchtbar geworden zu sein scheint, so boten namentlich diese kindischen Spielereien dem neuen Archilochos willkommnen Anlaß zur Kritik. Die einzelnen Phasen dieses Kampfes sollen im folgenden dargelegt werden.

Kapitel VI.

Die Vorsehungslehre der Memorabilien und die Physik des Kratylos.

Wir hatten oben aus Platons Gesetzen die physiologische Ergänzung zu der von Kallikles im Gorgias vorgetragenen Ethik kennen gelernt und gesehn, daß der Vertreter dieses consequent materialistischen Systems unmöglich unter den Atomisten gesucht werden kann. Einmal leugneten diese die Götter keineswegs, dann nahmen sie nicht die vier Elemente als *πρῶτα τῶν πάντων* an, wie Platon von jenen Materialisten X p. 891c ausdrücklich bezeugt; ferner war wenigstens Demokrit weit entfernt, die Entstehungsursache der Welt *τύχη* oder *αὐτόματον* zu nennen, vielmehr sagt er ausdrücklich: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγ-*

κης (Stob. ecl. phys. p. 160), und dann kann auch Platon von der atomistischen Lehre unmöglich sagen: *καὶ γὰρ εἰ μὴ διεσπαρμένοι ἦσαν οἱ τοιοῦτοι λόγοι ἐν τοῖς πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις* (X p. 891 b), da die atomistische Lehre erst durch Aristoteles eingehendere Berücksichtigung findet. Wir haben den Vertreter jener Lehre also unter den jüngeren Sophisten zu suchen, und hier bot Antiphon wenigstens einige Berührungspunkte, indem überliefert ist, dafs er die *πρόνοια* leugnete, wahrscheinlich den von Platon hervorgehobenen Gegensatz von *τέχνη* und *τύχη* betonte, und in der Physik mehrfach an Empedokles anknüpfte. Neben Antiphon kommt wohl nicht für den Gorgias, wohl aber für die Gesetze Kritias in Betracht. Das von Platon bekämpfte System hat noch mehrfache andre Widerlegungen hervorgerufen, leider aber wird der physiologischen Begründung weniger gedacht als vielmehr der Beweis versucht für die göttliche Weltschöpfung und -Regierung.

Zunächst beschäftigen sich die beiden Hauptstellen, an welchen der xenophontische Sokrates einen speculativen Aufschwung nimmt, mit dem teleologischen Beweis der Existenz und Fürsorge der Götter (I 4 und IV 3). An beiden Stellen versichert Xenophon, dem Gespräch selbst beigewohnt zu haben, und doch stehn beide Capitel in der Dürre der Denkwürdigkeiten so isoliert da, sind auch untereinander so verschieden und scheinen der xenophontischen Auffassung des Sokrates und der Absicht der Vertheidigung gegen den Vorwurf der Abweichung vom Volksglauben so wenig zu entsprechen, dafs man nicht ohne Schein beide für verschiedenartige Fälschungen glaubte erklären zu dürfen, für deren Entstehung man bis in die Zeit nach Gründung der Stoa hinabstieg [1]). Die inhalt-

[1]) Krische Forschungen S. 220 beschränkt die Interpolation auf IV 3, 13. Radicaler, Krohn Sokrates und Xenophon S. 1 ff., 46 ff.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

lichen Verdachtgründe lassen sich alle auf die eine Ueberzeugung zurückführen, dafs eine eingehende teleologische Weltbetrachtung vor Aristoteles nicht möglich ist, lassen sich also durch den Nachweis erledigen, dafs die Anfänge dieser Weltbetrachtung weit älter sind als Sokrates. Die auffälligen Anklänge an stoische Ausführungen sind zuzugeben, aber sie erklären sich daraus, dafs schon der xenophontische Sokrates in gewisser Weise Eklektiker ist und dieselben ionischen Philosophen benutzte, deren Dogmen das System der Stoa mit einander verschmolz. Diese Thatsache ist nur darum unbeachtet geblieben, weil Platon in seiner Vorliebe für Eleaten und Pythagoreer die Jonier unterschätzt in bewufstem Gegensatze gegen Antisthenes, und weil Xenophon selbst nicht verstand, was er berichtete, und die physiologische Seite der ihm vorliegenden sokratischen Teleologie, von welcher wir vorläufig dahingestellt sein lassen wollen, ob sie in der Lehre des historischen Sokrates einen Rückhalt fand, gar nicht zur Geltung brachte, auch um den Widerspruch jener Kapitel mit seinem sonstigen Bilde von Sokrates nach Kräften zu verwischen. Aus diesem Mangel an physiologischen Verständnifs, verbunden mit der Scheu zu dogmatisieren, erklärt es sich auch, dafs in der Ausführung der anthropologische Beweis I 4 weit besser geglückt ist als der kosmologische IV 3. Dies liegt allerdings zum Theil an redactionellen Gründen, für die sich später eine Erklärung finden wird. Beide Kapitel nämlich sind von einander nicht zu trennen, sondern aus der gleichen Quelle geschöpft; nur schöpft Xenophon an erster Stelle zaghafter, aus Furcht, Sokrates als Meteorosophisten erscheinen zu lassen, an zweiter Stelle beträchtlich muthiger, obwohl er auch hier viel verstümmelt und unterdrückt, zum Theil weil hier das physiologische noch weit unzertrennlicher vom Thema selbst ist, zum Theil wohl auch, weil er letzteres Kapitel durch einen hinreichenden Zwischenraum vom apologetischen Anfang seiner

Denkwürdigkeiten getrennt zu haben glaubt. Nun hat er an erster Stelle schon bewiesen, dafs die Welt nur durch eine vernünftige Einsicht geschaffen und geleitet sein kann, deshalb gestaltet er die zweite muthigere Ausbeutung derselben Quelle nur wie einen Nachtrag zu dem Nachweis, dafs diese Einsicht dem Menschen besondre Sorgfalt widmet. In Wahrheit gehört aber die Betrachtung der Schönheit und Zweckmäfsigkeit des Weltganzen, welche IV 3 nachgeholt wird, an die Spitze des ganzen, und ist hier die Beziehung auf den Menschen in der Vorlage nur nebensächlich an einzelnen Punkten betont gewesen. Der Gedankengang war hier, 1) dafs das Weltganze so vollkommen als möglich eingerichtet, 2) dafs in der Welt der Mensch das vollkommenste Wesen, die tieferstehenden also seinetwegen da seien.

Auch den Scheindialog mufs man sich als Xenophons eigenste Leistung aus der Vorlage hinwegdenken, um so sichrer ist dieser die schwungvolle an religiöse Lyrik streifende Prosa zuzuschreiben, welche sich auch IV 3 überall da findet, wo Xenophons Redactionsthätigkeit schlummert. Wenn man sich diese und ihre nöthigen Folgen gegenwärtig hält, so erklären sich alle Unebenheiten, an welchen Krohn mit Recht Anstofs nimmt, freilich nicht zur Ehre Xenophons, des Schriftstellers und Philosophen; aber um diese zu retten, dürfte auch Krohns verzweifelte Cur nicht ausreichen. Freilich ist der Beginn des Gesprächs von mehr als classischer Einfachheit: „A propos, Euthydem, ist dir schon einmal in den Sinn gekommen zu beherzigen, wie sorgfältig die Götter eingerichtet haben, was die Menschen brauchen? Nein beim Zeus (!) mir noch nicht. Aber das weist du doch, dafs wir zuerst das Licht gebrauchen, das uns die Götter gewähren?“ Und Euthydem wendet nicht ein, dafs Luft und Nahrung wichtiger ist! Hier ist ganz deutlich, dafs in der Vorlage die Betrachtung des Kosmos systematisch begann mit Sonne, Mond und

Gestirnen, den Erzeugern und zugleich Messern von Tag und Nacht und vom Wechsel der Horen, und dafs hieraus geschlossen war, dafs dies ungeheure Kunstwerk nur Erzeugnifs einer Einsicht sein kann. Für Xenophon dagegen ist die Nacht geschaffen, damit der Mensch schlafe und zur Orientierung derselben Schläfer gehn die Sterne ihren Gang. Im folgenden ist die Anordnung nach Elementen, Erde, Wasser, Feuer, noch ersichtlich, nur die Luft hat Xenophon unterdrückt; dieser war jedenfalls in der Vorlage eine so hervorragende Stellung zugewiesen, dafs Xenophon sich vor dem Vorwurf des Meteorosophisten fürchtete. Aber er wagte seine Quelle nicht dadurch abzuschwächen, dafs er die Lust einfach den andern Elementen coordinierte, er hat sie, wie wir sehen werden, an der Stelle beibehalten, welche sie in der Vorlage ursprünglich einnahm, aber er hat sie nur als Gleichnifs für das gebraucht, was in der Vorlage buchstäblich von ihr ausgesagt war; während sie in der Vorlage mit der Seele und der Gottheit identisch war, ist sie bei dem ängstlicheren Xenophon zu deren Gleichnifs herabgesunken.

Ich will an Stelle des mifsglückten xenophontischen Dialogs eine Ausführung setzen *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου*, aus welchem Xenophon aller Wahrscheinlichkeit nach schüchtern seine Weisheit schöpfte, der Zeit nach später als Xenophon aber im Tone wohl dessen Vorlage näher stehend:

Ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις·

(Eur. frg. 935 Nauck);

οὗτοι τῆς πατρίδος ἡμῶν ὅροι εἰσὶ καὶ οὐδεὶς οὔτε φυγὰς ἐν τούτοις οὔτε ξένος, οὔτ' ἀλλοδαπὸς, ὅπου τὸ αὐτὸ πῦρ, ὕδωρ, ἀὴρ, ἄρχοντες οἱ αὐτοὶ καὶ διοικηταὶ καὶ πρυτάνεις, ἥλιος, σελήνη, φωςφόρος, οἱ αὐτοὶ νόμοι πᾶσι, ὑφ' ἑνὸς τάγματος καὶ μιᾶς ἡγεμονίας τροπαὶ βόρειοι, τροπαὶ νότιοι, ἰσημερίαι Πλειὰς ἀρκτοῦρος ὧραι σπόρων ὧραι φυτειῶν· εἷς δὲ βασιλεὺς καὶ ἄρχων, θεὸς, ἀρχὴν τε καὶ μέσα καὶ

τελευτὴν ἔχων τοῦ παντὸς, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἕπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρὸς, ᾗ χρώμεθα πάντες ἄνθρωποι φύσει πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὥσπερ πολίτας. So Plutarch de exilio cap. 5. Aber man könnte ja auch diesen kosmopolitischen Hymnus für spät stoisch, womöglich für jüdisch inficiert erklären und darin wieder ein willkommnes Zeugniſs für die Unechtheit der verwandten xenophontischen Ausführungen erblicken. Der Grund, welcher sich für Fälschung anführen läſst, und welcher von Krohn mit Energie verfochten wird, ist ein zweifacher : einmal, daſs die entschieden theistischen Ansichten des xenophontischen Sokrates am Ausgang des fünften Jahrhunderts noch nicht möglich waren, zweitens, daſs sich diese Speculation mit dem Bilde, das Xenophon sonst von Sokrates zu geben bemüht ist, und mit der apologetischen Absicht der Memorabilien nicht verträgt. Letzteres ist ohne weiteres zuzugeben, erklärt sich uns aber anders als durch Athetese eines groſsen Theiles der Memorabilien, deren einheitliche Entstehung und Beschaffenheit allerdings nicht aufrecht erhalten werden kann. Eine einfache Erklärung aller erhobenen Schwierigkeiten wird sich ergeben, wenn erst nachgewiesen ist, daſs diese Anschauungen sich in der Zeit des Sokrates längst vorbereitet hatten, und auch die xenophontischen Ausführungen durchaus nicht allein stehn.

Es ist wahr, daſs die Anfänge der ionischen Physiologie durchaus nicht theistisch, sondern monistisch pantheistisch sind; die unverbrüchliche Gesetzmäſsigkeit des Naturlaufes, welche nach Anaximanders Vorgang am groſsartigsten Heraklit aufgefaſst hatte, duldet keinen willkürlichen Schöpfungsact, eigentlich überhaupt keine Kosmogonie.

Aber einerseits führte schon Heraklit die Erkenntniſs dieser Gesetzmäſsigkeit zur Annahme einer allwaltenden Weisheit, andrerseits waren die Bedingungen zu einer

dualistischen Weltauffassung längst tiefgewurzelt im religiösen Leben der Griechen. Während die verschiedensten Schulen in der geringschätzigen Verwerfung der homerischen Götterwelt einig waren, enthielt die vornehmlich von den Orphikern vertretene und schon bei Hesiod mächtige mystische Weltanschauung zu viel speculative Keime, um sich von der Physiologie einfach verdrängen zu lassen, vielmehr haben jene Lehren, welche von den italischen Systemen zum grofsen Theil aufgenommen wurden, auch auf die Denker des Ostens unzweifelhaft Einflufs geübt. Dieser Einflufs äufsert sich namentlich in zwei Punkten, in der Ausmalung der Kosmogonie und in der Richtung eines mehr oder weniger verhüllten Dualismus. Die Auffassung von der Gegensätzlichkeit von Körper und Seele, welche ihren Ursprung dem Wunsche der individuellen Fortdauer nach dem Tode verdankt, wird sehr bald auch auf den Makrokosmos übertragen und aus dieser Analogie entstehn Systeme, welche einem theistischen Dualismus nahekommen, wenn sie auch andrerseits ihre Entstehung aus der monistischen ionischen Physiologie nicht verleugnen. Wenn der von Laertius Diogenes I 6 als Anfang der anaxagoreischen Schrift: *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε* authentisch wäre, so wäre hier der dualistische Grundgedanke mit einer sinnlichen Anschaulichkeit ausgesprochen, welche an die mosaische Genesis erinnert [1]). Aber auch wenn der An-

[1]) Die Authenticität dieses Fragments ist sehr zweifelhaft. Einmal nämlich konnte Anaxagoras unmöglich so kurz über die Mischung aller Stoffe hinweggehn, dann ist der echte Anfang der Schrift doch wohl von Simplicius zu Aristoteles phys. p. 33 erhalten. Wahrscheinlich ist die Fassung bei Diogenes aus flüchtigem Abschreiben aus einem Doxographen entstanden, die Vorlage mochte etwa lauten: *Α. ἀρχὰς τὰ ὁμοιομερῆ καὶ τὸν νοῦν· λέγει γοῦν ἐν ἀρχῇ τοῦ συγγράμματος· „Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ“ εἶτα προελθών· Ὁ νοῦς αὐτὰ* [*πάντα?*] *διεκόσμησε.* Allerdings hat Hippolyt philosophumena 8 ähnlich wie

fang weniger mythologisch greifbar gehalten war, müssen wir Anaxagoras entschieden die Lehre von einem einmaligen Schöpfungsakte zuschreiben, bei welchem man sich den *νοῦς* nicht nur als denkend, sondern auch als zweckmäfsig wollend, mithin als persönlichen *δημιουργός* vorzustellen hätte. Mit dieser von Anaxagoras in die ionische Physiologie neu eingeführten, aber aus dem verbreiteten Mysterienglauben entnommenen dualistischen Kosmogonie hängt eine ins einzelne gehende teleologische Naturbetrachtung eng zusammen. Wie nun aber Anaxagoras weder den Dualismus consequent durchführte, noch an der Stofflosigkeit des *νοῦς* streng festhielt, finden sich bei ihm wohl die Anfänge einer teleologischen Weltbetrachtung, doch war dieselbe keineswegs ins einzelne durchgeführt, wie schon aus der Klage des platonischen Sokrates im Phaidon ersichtlich ist. Es spricht gewifs nicht für späten Ursprung der behandelten xenophontischen Ausführungen, wenn die anaxagoreischen Ansätze zu teleologischer Beobachtung, so weit uns verfolgbar, alle sorgfältig berücksichtigt sind.

Zunächst kommt hier ein Problem in Betracht, das in jener Zeit die Physiologen viel beschäftigte, und dessen Lösung man meist mit demselben Namen bezeichnete, obwohl man sich darunter verschiedene Vorgänge dachte. Das Problem umfafst den Wechsel von Tag und Nacht, beantwortet wird es durch die *ἔγκλισις* oder *ἐπίκλισις τοῦ κόσμου* [1]). Wir besitzen über diese Lehre des Anaxagoras zwei Stellen, welche allerdings kein erschöpfendes Bild von derselben geben:

1) Laertius Diogenes I 9 *τὰ δ' ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὲν*

Diogenes *ὄντων γὰρ πάντων ὁμοῦ νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησε,* das Verderbnifs würde also ziemlich alt sein.

1) Der gut unterrichtete Verfasser der pseudoplatonischen *ἐρασταί* läfst über dies Problem die Knaben im Gymnasion des Dionysios disputieren.

θολοειδῶς ἐνεχθῆναι, ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς τὸν ἀεὶ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν.

2) Aetii placita II 8, 1 [1]) (Stob. ecl. I 22 Diels doxographi p. 337) Διογένης (καὶ) Ἀναξαγόρας (ἔφησαν) μετὰ τὸ συστῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῷα ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναι πως τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὑτοῦ μέρος, ἴσως ὑπὸ προνοίας, ἵνα ἃ μὲν ἀοίκητα γένηται ἃ δὲ οἰκητὰ μέρη τοῦ κόσμου κατὰ ψῦξιν καὶ ἐκπύρωσιν καὶ εὐκρασίαν.

Dafs letztere Stelle, so wie sie überliefert ist, nicht verständlich ist, ist Panzerbieter (Diogenes Apolloniates S. 129 ff.) unbedingt zuzugeben, ebenso Zeller Philosophie d. Gr. I^4 S. 243, 3, dafs Textänderungen bei unsrer lückenhaften Kenntnifs jener Lehren bedenklich sein würden, indessen ist, wenn man die beiden Stellen zusammennimmt, der teleologische Grundgedanke, auf welchen es uns hier vornehmlich ankommt, noch hinreichend deutlich. Aus der Stelle ersehen wir, dafs Anaxagoras eine Zeit annahm, in welcher die Gestirne von der Erde aus stets in gleicher Weise sichtbar waren, die Zeit, in welcher die Axen ihrer Sphären der Erdaxe parallel waren. Erst durch die Neigung dieser Axen gegen die Erdaxe gerieth ein Theil ihrer Bahn unter den Horizont, so dafs ein Wechsel der Tageszeiten entstand. Schwieriger ist die zweite Stelle, doch haben die Schwierigkeiten ihren Grund wohl nur darin, dafs der Auszug lückenhaft ist.

Offenbar hatten Anaxagoras und Diogenes alle Folgen der ἔγκλισις besprochen und daraus ihre Zweckmäfsigkeit erschlossen, denn gerade der für die ἔγκλισις angeführte Grund, dafs die Zonen sich durch sie in gemäfsigte bewohnbare und solche, welche durch Hitze oder Kälte unbewohnbar sind, geschieden haben, spricht ganz und gar

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen bei Plutarch, der im übrigen mit Stobaeus übereinstimmt.

nicht für ein zweckmäfsiges Handeln, da doch offenbar vor der ἔγκλισις überall ein gemäfsigtes Klima herrschte; die eigentlichen segensreichen Folgen der ἔγκλισις hat also der Excerptor ausgelassen. Man könnte nun einwenden, dafs er vielleicht die teleologische Wendung, welche er mit dem mitunter zweifelnden, häufig aber kaum zu übersetzenden ἴσως einleitet, selbst erst hineingetragen habe, zumal da sich αὐτόματον und προνοία scheinbar ausschliefsen. Aber diesem Einwande ist leicht zu begegnen. Von Diogenes steht es ganz fest, dafs er die teleologische Betrachtung im einzelnen durchführte, worauf später noch zurückzukommen ist, und so erklärt sich denn die Hinzusetzung des ἴσως aus dem Zweifel, ob das ionische νόησις durch πρόνοια genau wiedergegeben ist. Das scheinbar widersprechende ἐκ τοῦ αὐτομάτου würde dann die abweichende Formulierung der anaxagoreischen Ansicht sein. Nun erscheint bei den von Platon geschilderten Materialisten das αὐτόματον als gleichbedeutend mit der blinden τύχη, sollten wir auf deren Seite in einer der wichtigsten Fragen den Vertreter des νοῦς finden? Auch hier liegt nur eine scheinbare Paradoxie vor. Für den, welcher an eine weltordnende Macht glaubt, kann ἐξ αὐτομάτου nur bedeuten: „aus mechanisch-dynamischen Ursachen für uns nicht ableitbar“; wir wissen, dafs gerade in solchen Fällen Anaxagoras den νοῦς als deus ex machina eingreifen liefs. So ist denn auch die Nachricht des Aëtius zu verstehn plac. I 29 (Diels doxogr. p. 326): Ἀναξαγόρας καὶ οἱ Στωικοὶ ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ· ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ᾽ ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ᾽ εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον.

Es ist klar, dafs hier das αὐτόματον nicht etwa gleich ἄνευ αἰτίας ist; ein solches Geschehn gaben die Stoiker überhaupt nicht zu (Plutarch de rep. Stoic. c. 23), sondern es ist nur ein Name für eine αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (Alex. de fato c. 8 p. 240, vgl. die weiteren Be-

lege bei Gercke Chrysippea Supplemente zu Fleckeisens Jahrbb. 1885 S. 722 f.). So bildet also auch bei Anaxagoras *ἐξ αὐτομάτου* keinen Gegensatz zu *ὑπὸ προνοίας* sondern Anaxagoras und Diogenes stimmen vollständig miteinander überein. Da gewinnt es denn nun Bedeutung, daſs sie nach Aetius die *ἔγκλισις* erst eintreten lieſsen, nachdem sie den *κόσμος* die lebenden Wesen hatten aus sich hervorbringen lassen. Das läſst keine andre Deutung zu, als daſs die Beugung der Himmelsaxe in Rücksicht auf die lebenden Wesen erfolgt sei. Etwas modificiert hatte diese Lehre der Schüler des Anaxagoras Archelaos, welcher im allgemeinen zwischen seinem Lehrer und Diogenes zu vermitteln sucht. Da sich dieser nach Hippolytos philosophumena 9 die Erde wie eine hohle Schale dachte, war vor der *ἐπίκλισις* die Sonne, welche am Horizonte kreiste, wegen der erhöhten Ränder der Erde gar nicht sichtbar und die Erde war dunkel und schlammig. Als die Erde nun, nach der *ἐπίκλισις*, trocken wurde, bildeten sich unten, wo warmes und kaltes sich mischte, die Menschen und viele andre Thiere, sie ernährten sich vom Schlamm und waren kurzlebig. Erst später pflanzten sie sich unter einander fort. Da Diogenes II 17 gleichfalls die Erwärmung der Erde als Bedingung der Zoogonie nach Archelaos erwähnt, so scheint er in der That die *ἐπίκλισις* als Bedingung der Existenz lebender Wesen dieser haben vorausgehn zu lassen. Da diese Abweichung von Anaxagoras aber nur in der besondern Meinung des Archelaos von der Gestalt der Erde ihren Grund hat, so ist sie unwesentlich und die teleologische Auffassung bei Archelaos ebenso sicher, als bei Anaxagoras und Diogenes.

Ganz in die Reihe jener ionischen Kosmologen stellt sich nun der xenophontische Sokrates, nur daſs Xenophon die astronomischen Ausdrücke ängstlich meidet, weil ja sein Sokrates angeblich von Astronomie nichts wissen wollte. Daſs aber diese Verstümmlung nicht das ursprüng-

liche ist, ersieht man daraus, daſs die Disposition erst von einer ionischen Kosmogonie aus Klarheit und Ordnung gewinnt. Probeweise ergänze ich Xenophon IV 3, 3—8 nach Anaxagoras, obwohl dieser nicht unmittelbar benutzt ist : Nachdem der *νοῦς* die Urmasse in Bewegung gesetzt hatte, sonderte sich der Aether nach auſsen ab, die Erde, eine diskosförmige Scheibe, blieb ruhig in der Mitte auf der Luft schwimmend, von ihr rissen sich Stücke los, welche dann von der schnellen Drehung des Aethers festgehalten, mit fortgerissen und in glühenden Zustand versetzt wurden, Sonne, Mond und Sterne. Solange aber die Axen von deren Sphären der Erdaxe parallel standen, konnten die lebenden Wesen auf der Erde, (welche sich gleich mit der *περιχώρησις* durch Einwirkung der Aetherwärme gebildet hatten), ihre Bahnen immer nur in derselben Weise erblicken, da griff der *νοῦς* ein und neigte die Himmelsaxe gegen die Erdaxe und nun werden die Gestirne Ursache und Messer zugleich des Tages und der Nacht, welch letztere zugleich die willkommne Gelegenheit zur Ruhe bot.

Hieran schlieſst sich im anaxagoreischen Sinne die teleologische Betrachtung der *τροπαὶ ἡλίου* in § 8, durch welche der Wechsel der Jahreszeiten verursacht wird. Für die §§ 5 und 6, den Nutzen der drei Elemente Feuer, Wasser und Erde, werden wir die Quellen nach Anaxagoras zu suchen haben, welcher überhaupt nur der Begründer dieser ganzen Richtung ist und jedenfalls selbst die Consequenzen noch nicht völlig gezogen hatte.

Ehe wir die jüngeren Fortbildungen dieser Lehre bei Xenophon aufsuchen, lohnt es sich, die weiteren Berührungen mit Anaxagoras selbst zusammenzustellen.

Daſs bereits Anaxagoras die Zweckbeziehung der Welt auf die vernunftbegabten Wesen gelehrt hatte, ging schon daraus hervor, daſs er die *ἔγκλισις κόσμου* nach der Entstehung der lebenden Wesen eintreten lieſs. Anaxagoras hatte aber auch schon gelehrt, daſs unter diesen die nied-

riger begabten der vernünftigen wegen da sind, und war dem Einwand, welchen bei Xenophon a. a. O. § 9 Euthydem erhebt, ob die Weltordnung nicht ebenso gut der Thiere wegen, welche an ihr Theil haben, als der Menschen wegen da sei, in derselben Weise entgegengetreten wie der xenophontische Sokrates. In einer aus altstoischer Quelle geschöpften Widerholung der xenophontischen Theodicee, welche durch ihre Vertrautheit mit den alten Joniern besonders werthvoll ist [1]), hat uns Plutarch die Lehre des Anaxagoras bewahrt (de fortuna c. 3) : An Stärke und Schnelligkeit übertreffen uns die Thiere, und doch sind sie nur für uns da, *ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατ' Ἀναξαγόραν σφῶν τ' αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.* Diesen Gedanken führt Sokrates IV 3, 10 ganz ähnlich aus und demgegenüber will es wenig bedeuten, wenn er I 4, 14 den Satz, welchen uns Aristoteles part. an. IV 10 p. 687 a, 7 als anaxagoreisch überliefert, *διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον*, in ähnlicher Weise, wie später Aristoteles, kritisiert, ohne seinen Urheber zu nennen. Wenn man sich gegenwärtig hält, wie karg Aristoteles mit der ausdrücklichen Anerkennung seiner Vorgänger, ist, so wird man aus diesem Zusammentreffen nicht folgern, dafs Xenophon hier nach Aristoteles interpoliert ist, sondern nur, dafs schon er sich nicht unmittelbar an Anaxagoras anschliefst, soviel er ihm auch mittelbar verdankt. Uebrigens betrifft die Correctur viel weniger die Meinung als den Ausdruck des Anaxagoras.

Ein recht schlagendes Beispiel, wie sehr Xenophon, obwohl er es sorgfältig zu verbergen sucht, in alterthümlichen anaxagoreischen Naturanschauungen befangen ist, ist die dunkle Stelle über die Nacht IV 3, 4 *ἐπειδὴ*

[1]) Vgl. über diesen Tractat Anhang I : Ein stoischer Gegner Theophrasts.

ἡ νὺξ διὰ τὸ σκοτεινὴ εἶναι ἀσαφεστέρα ἐστίν (sc. τῆς ἡμέρας) ἄστρα ἐν τῇ νυκτὶ ἀνέφηναν etc. Mit Recht bemerkt hier Krohn a. a. O. S. 54 : „Die Nacht, ein finsteres Wesen, ist ἀσαφεστέρα“ und „der Concipient sieht in der Nacht eine für sich bestehende Wesenheit, im Sternenlicht eine zweite“, aber eben darum kann der Concipient kein später Interpolator sondern nur ein Ausläufer der alten Physiologen sein.

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ
ἤπιον ἐὸν μεγ' ἀραιὸν ἑωυτῷ πάντοσε ταὐτὸν
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ ταὐτὸν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
ἀντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

So faſst Parmenides bei Simplicius zu Aristoteles phys. f. 7b die Nacht als dunkles schweres Wesen und diese volksthümliche Vorstellung lag auch noch der anaxoreischen Optik zu Grunde, von wo sie wohl der xenophontische Sokrates entlehnte. Selbst in dem theophrastischen Ueberblick ist die grob-materielle Auffassung des Anaxagoras noch erkenntlich, wenn es de sensu § 27 heiſst : ἁπλῶς δὲ τὴν νύκτα μᾶλλον ὁμόχρων εἶναι τοῖς ὀφθαλμοῖς. Nicht weil bei Nacht das Licht fehlt, sieht man in ihr nichts, sondern weil sie wie die Augen ein dunkler Körper ist, die Sinne aber nur von dem entgegengesetzt beschaffenen afficiert werden, sieht man sie nicht. Diogenes von Apollonia, der sich auch hierin als der jüngere und unselbständige zeigt, daſs er inconsequenter Weise von Anaxagoras den Satz übernimmt μάλιστα ἐμφαίνεσθαι τὸ ἐναντίον χρῶμα, hatte hieraus sogar die angebliche Thatsache erklärt, daſs die schwarzäugigen bei Tage, die helläugigen bei Nacht besser sähen (Theophrast de sensu § 42). Kein Zweifel, daſs auch er die schwarze Farbe der Nacht als etwas wesenhaftes faſste.

Wenn wir, durch die bisherigen Erfahrungen kühner gemacht, uns nun die xenophontischen Pronoiacapitel ge-

nauer ansehn, so werden wir selbst da anaxagoreische Physik entdecken, wo Xenophon sich sorgfältig bemüht, auf dem Boden eines populären Raisonnements zu bleiben, nämlich im Nachweis der Weltvernunft aus der Analogie des Menschen I 4, 8: *Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος, καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι;*

Diese Ansicht, dafs im menschlichen Körper Theile von allem enthalten seien, deckt sich doch mit dem bekannten anaxagoreischen Satze *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι* (Simpl. in Arist. phys. p. 35 a). Nun ist allerdings der *νοῦς* nach Anaxagoras das einzige, was nicht allem beigemischt ist, dennoch würde wohl der xenophontische Schlufs vom *νοῦς* im niederern Organismus, dem Menschen, auf den im höheren, dem scheinbar so viel planvoller handelnden Kosmos auch im Sinne des Anaxagoras berechtigt sein. Es ist dies die verführerische Analogie, an welcher alle diese alten Systeme leiden, und welche auch den Dualismus des Anaxagoras hervorgerufen hat. Freilich beugt der Wortlaut Xenophons der Auffassung nicht vor, als solle aus der allgemeinen Mischung aller Stoffe auf Allgegenwart auch des *νοῦς* geschlossen werden. Auch diese Vorstellung, so wenig sie mit der ursprünglichen Lehre des Anaxagoras übereinstimmt, läfst sich in den nächsten Generationen nach Anaxagoras nachweisen, und würde für Beschäftigung des Sokrates mit jenen Theorieen sprechen, indessen nöthigt nichts, hier eine Abweichung von der ursprünglichen *νοῦς*-Lehre anzunehmen.

Wenn sich nun aber auch bei Xenophon mehr anaxagoreisches findet, als es bei flüchtiger Lektüre den Anschein hat, so läfst sich doch leicht nachweisen, dafs zwischen Anaxagoras und dem xenophontischen Sokrates

noch mehrere andre Behandlungen desselben Problems liegen, an welche sich Xenophon ganz organisch anschliefst. Schon der Tadel des platonischen Sokrates gegen die noch zu mechanische Welterklärung des Anaxagoras genügt zum Beweise, dafs dieser nicht die letzte Quelle der xenophontischen gewesen sein kann; zudem zeigt die xenophontische Ausführung im Vergleich mit dem naiven Dogmatismus der älteren Physiologen eine so apologetische Färbung, dafs ihr eine eigenartige Geistesbewegung vorangegangen sein mufs, eben jene sophistisch-materialistische, deren atheistisches System uns Platon in der besprochenen Partie der Gesetze aufbewahrt hat.

Der nächste Philosoph, welcher nach Anaxagoras in Athen grofsen Einflufs hattte, Diogenes von Apollonia, sucht dem inconsequenten Dualismus des letzteren gegenüber den Monismus der älteren Jonier einer fortgeschrittenen Zeit wieder schmackhaft zu machen. Man mag über die zu Tage liegenden Mängel seines Versuchs urtheilen, wie man will, der grofse Einflufs, welchen er seiner Zeit gehabt hat, geht schon aus der eingehenden Berücksichtigung, welche ihm Aristoteles und Theophrast schenkt, hervor, und ist neuerdings von Diels überzeugend nachgewiesen worden [1]). Das Abhängigkeitsverhältnifs zu Anaxagoras, das schon Zeller Philosophie d. Gr. I^4 S. 249 richtig beurtheilt, würde auch ohne das Zeugnifs Theophrasts bei Simplicius Phys. 6a sich aus der Vergleichung der beiderseitigen Dogmen ergeben. In erster Linie waren es die teleologischen Nachweisungen des Anaxagoras, welche Diogenes zu wichtigen Abweichungen von seinem Vorgänger veranlafsten. Während nämlich Anaxagoras in den Widerspruch verfiel, dafs er seinen ungemischten für sich existierenden *νοῦς* behufs der Weltentstehung doch wieder rein stofflich den Dingen beimischen mufste, konnte Diogenes

[1]) Rhein. Mus. 42 S. 1 ff.

die Stoffeinheit mit der Zweckmäfsigkeit der Welt nur dadurch vereinigen, dafs er seinem Urstoff der Luft rein persönliche Eigenschaften, wie Weisheit, zulegte.

Fafste nun auch Diogenes folgerichtig Entstehn und Vergehn als einen sich ewig wiederholenden Procefs auf, so hatte vermöge der Vernünftigkeit der Welt seine Kosmogonie doch eine bedenkliche Aehnlichkeit mit dem einmaligen Schöpfungsakte des halbpersönlichen anaxoreischen *νοῦς*, ja Diogenes hatte eingehender als jener die Zweckmäfsigkeit des *κόσμος* im einzelnen zu erweisen unternommen. Leider ist uns von seiner Teleologie nur die kurze Uebersicht bei Simplicius zur Physik 36 b erhalten: *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε καὶ πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνος τε καὶ θέρεος, καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιέων. Καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.* Hier folgt auf die von Anaxagoras übernommene kosmologische Betrachtung das ganz allgemeine *καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι.* Glücklicherweise genügen anderweitige Berichte über die Lehre des Diogenes, um zu ersehn, wie er diese Zweckbetrachtung selbst ausgeführt hat, und in wie vielen Einzelnheiten sich der xenophontische Sokrates ihm anschliefst, wenn er auch sorgfältig den Anschein physiologischer Dogmatik vermeidet. Zwar zeigt sich Diogenes auch hier als etwas flüchtiger und äufserlicher Eklektiker und wir können seine einzelnen Lehren oft schon bei früheren nachweisen, dennoch würde es nicht methodisch gerechtfertigt sein, anzunehmen, Xenophon oder seine Quelle habe die einzelnen Bausteine seiner Teleologie selbst mühsam zusammengetragen, statt sich an die letzte zeitgemäfse Sammlung und Bearbeitung zu halten, und einiges findet sich auch, das so speciell diogenische Lehren voraussetzt, dafs man nur zweifeln kann, ob Diogenes selbst oder ein noch jüngerer Compilator benutzt sei.

Hauptsächlich in zwei Richtungen hatte Diogenes Xenophon vorgearbeitet, im Nachweis der Zweckmäſsigkeit des thierischen Organismus und seiner Functionen, vorzüglich der Sinneswahrnehmungen, und in der Begründung der bevorzugten Stellung des Menschen in der Welt und damit der Zweckbeziehung der Welt auf diesen und die ihm verwandte Gottheit.

Nun hat sich Xenophon allerdings in der Analyse der Wahrnehmung sorgfältig gehütet, in physikalische Speculation zu verfallen, er beschränkt sich vielmehr auf Beobachtungen, welche man wohl auch einem ungelehrten Denker zutraun könnte. Gleichwohl ist es ihm nicht gelungen, jede Spur vom Ursprung dieser ganzen Betrachtungsweise zu tilgen. Wenn nämlich Sokrates I 4, 6 die praktische Einrichtung bewundert, daſs das Gehör jeden Schall aufnimmt, und doch niemals voll wird — wobei wieder die mit der „undeutlichen Nacht“ übereinstimmende Auffassung von der Körperlichkeit des Schalles zu beachten ist —, so setzt er die Lehre des Diogenes voraus, daſs die Feinheit der Wahrnehmung, das körperliche Wohlbefinden, wie im letzten Grunde auch die Vernunftthätigkeit auf dem ungehinderten „Durchgang“ der Luft durch die Kanäle der Sinnesorgane und der Adern beruht. Bedingt nun schon dies Grunddogma, wie auch aus Theophrast περὶ αἰσθήσεως ersichtlich, eine ausgebildete Theorie der Wahrnehmung, so werden wir auch noch von andrer Seite indirect aber nachdrücklich auf Diogenes als Vorgänger des Xenophon auf diesem Gebiete hingewiesen. Es ist gewiſs schon von vielen bemerkt worden, meines Wissens aber noch nirgends genügend betont, daſs die Stoiker in ihrer Wahrnehmungslehre und auch in der auf gleichem Boden erwachsenen Embryologie sich in einer weitgehenden Abhängigkeit von der Lehre des Diogenes befinden, worauf später zurückzukommen sein wird. Da ist es denn sicherlich nicht Zufall wenn gerade in den stoischen Theodiceen,

wo sie sich wörtlich an den xenophontischen Sokrates anzulehnen scheinen, sich andrerseits wörtliche Anklänge an die Lehre des Diogenes finden. Vorläufig genüge ein Beispiel. Eine weit sorgfältigere Zergliederung der Functionen des menschlichen Körpers als Cicero im zweiten Buch de natura deorum nach Panaitios und Poseidonios, welche sich aber hier durchaus nicht von der alten Stoa entfernen, liefert Lactantius de opificio dei in der Hauptsache jedenfalls nach einem loghistoricus Varros. Von diesem sind treffliche stoische Quellen, zwar selbständiger aber auch weit eingehender und gewissenhafter als von Cicero benutzt. Nun vergleiche man

de opificio 16:

Videtur enim mens, quae dominatum corporis tenet, in summo capite constituta tanquam in caelo deus: sed cum in aliqua sit cogitatione, commeare ad pectus, et quasi ad secretum aliquod penetrale secedere, ut consilium tanquam ex thesauro recondito eliciat ac proferat; ideoque cum intenti ad cogitandum sumus, et cum mens occupata in altum se abdiderit, neque audire, quae circumsonant, neque videre quae obstant solemus.

mit Theophrast de sensu § 42 von Diogenes:

ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ σημεῖον εἶναι, διότι πολλάκις πρὸς ἄλλο τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτ' ἀκούομεν.

Es wird sich später zeigen, dafs diese merkwürdige Erscheinung sich nicht etwa so erklärt, dafs die Stoiker die historische Abhängigkeit des xenophontischen Sokrates noch erkannten, und sich nun die Mühe nahmen, seine Nachweise aus Diogenes Schriften zu vervollständigen, sondern daraus, dafs sie neben Xenophon noch andere weniger zaghafte Vermittler altionischer Teleologie be-

safsen. Doch wird hierdurch die Abhängigkeit auch des letzteren gerade von Diogenes so sichergestellt, dafs wir nun wagen können, dessen Spuren auch in scheinbar ganz unverfänglichen Sätzen Xenophons nachzugehn.

Xenophons Betrachtung geht aus von der specifischen Energie der Sinnesorgane I 4, 5 : *Οὔκουν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ' ὠφελείᾳ προςθεῖναι αὐτοῖς δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα, ὀφθαλμοὺς μέν, ὥστε ὁρᾶν τὰ ὁρατά, ὦτα δὲ ὥστε ἀκούειν τὰ ἀκουστά;* Bei der Annahme der Einheitlichkeit sowohl des Urstoffs wie der Wahrnehmungsakte mufste es für Diogenes besondere Schwierigkeiten haben, diese Verschiedenheit zu erklären. Theophrast de sensu § 46 berichtet denn auch, dafs dies ihm nicht gelungen sei. Gleichwohl geht aus Theophrasts Bericht noch hervor, dafs Diogenes gerade hierauf viel Gewicht legte, und wie er die Schwierigkeit zu überwinden versucht hatte. Er hatte ähnlich wie Empedokles aus dem System des Leukippos den Begriff der Symmetrie zwischen *αἰσθητόν* und *αἰσθητήριον* entlehnt, welcher allerdings mit der Continuität der Materie sich schlecht verträgt. Wie bekannt gerade zur Zeit des Sokrates diese wenig glücklichen aber sorgfältigen Speculationen waren, dafür haben wir einen classischen Zeugen, dessen Echtheit noch von Niemand angezweifelt worden ist, nämlich Aristophanes in den Thesmophoriazusen. Nachdem der *Κηδεστής* seine Ungeduld über das unbekannte Ziel geäufsert hat, entspinnt sich zwischen ihm und Euripides von Vers 5 an folgende Unterhaltung :

ΕΥ : *ἀλλ' οὐκ ἀκούειν δεῖ σε πάνθ' ὅς αὐτίκα*
ὄψει παρεστώς. ΚΗΔ : πῶς λέγεις; αὖθις φράσον.
οὐ δεῖ μ' ἀκούειν; ΕΥΡ : οὐχ ἅγ' ἂν μέλλῃς ὁρᾶν.
ΚΗΔ : *οὐδ' ἆρ' ὁρᾶν δεῖ μ'; ΕΥΡ : οὐχ ἅγ' ἂν ἀκούειν δέῃ.*
ΚΗΔ : *πῶς μοι παραινεῖς; δεξίως μέντοι λέγεις.*
οὔ φῂς σὺ χρῆναί μ' οὔτ' ἀκούειν οὔθ' ὁρᾶν;

ΕΥΡ : Χωρὶς γὰρ αὐτοῖν ἑκατέρου 'στὶν ἡ φύσις.
ΚΗΔ : τοῦ μήτ' ἀκούειν μήθ' ὁρᾶν; ΕΥΡ : εὖ ἴσθ' ὅτι.
ΚΗΔ : πῶς χωρίς; ΕΥΡ : οὕτω ταῦτα διεκρίθη τότε.
αἰθὴρ γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο,
καὶ ζᾷ' ἐν αὑτῷ ξυνετέκνου κινούμενα, (— ος?)
ᾇ μὲν βλέπειν χρὴ πρῶτ' ἐμηχανήσατο
ὀφθαλμὸν ἀντίμιμον ἡλίου τροχῷ,
ἀκοῇ δὲ χοάνην ὦτα διετετρήνατο.
ΚΗΔ : διὰ τὴν χοάνην οὖν μήτ' ἀκούω μήθ' ὁρᾶ;

Vers 17 verräth sich schon durch die Form als dem Tragiker entlehnt und so mögen sich noch mehrere formale Parodieen finden. Der Hauptnachdruck liegt aber auf der philosophischen Speculation des Dichters und hier ist uns wenigstens noch eine Stelle erhalten, welche ermöglicht, das Treffende der aristophanischen Persiflage zu würdigen, frg. 488 aus der weisen Melanippe :

κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετεινά, θῆρας οὓς θ' ἅλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

Sehr möglich ist indes, dafs an andern Stellen der Tragödie Aristophanes noch genauere Vorbilder fand. Wenn wir nun bedenken, wie häufig sich Euripides sonst an Diogenes anschliefst, und wie genau auch Aristophanes mit dessen Lehre vertraut war, so werden wir mit gröfster Wahrscheinlichkeit auch in der Kosmogonie der Thesmophoriazusen die Lehre des Diogenes erkennen, mag nun Aristophanes die Einzelnheiten schon bei Euripides vorgefunden, oder erst hinzugefügt haben [1]). Betrifft doch auch

[1]) Genaueres im Anhang II : Ueber die Anfänge des Menschengeschlechts.

die Euripidesparodie in Vers 272 der Thesmophoriazusen gerade ein diogenisches Dogma aus der weisen Melanippe (frg. 491). Zu Diogenes stimmt nun in den Aristophanesversen nicht nur die Weltentstehung aus dem Aether, sondern die Beschreibung des Ohres paſst vortrefflich zu Theophrast de sensu § 41, sowie die ganze Stelle zu dem, was Aetius gelegentlich der ἔγκλισις über die Zoogonie des Diogenes berichtet hatte. Hier tritt nun die specifische Sinnesenergie, welche bei Xenophon als harmlose Beobachtung erscheint, uns aus dem Munde des Euripides als groſse Weisheit entgegen.

Da der Spott sich zum Theil an das Bild der χοάνη knüpft, so muſs dies wörtlich übernommen sein. Dies wird durch anderweitige Thatsachen bestätigt. Das Bild kehrt nicht nur in Platons Staat III p. 411a wieder, sondern auch an der Stelle, wo wir bereits eine auffällige Entlehnung aus Diogenes nachweisen konnten, bei Lactantius de opificio 8 : Nam et forma ipsa (sc. aurium) mirandum in modum ficta, quod earum foramina noluit (sc. opifex) esse nuda et inobsepta, quod et minus decorum et minus utile fuisset, quoniam simplicium cavernarum augustias praetervolare vox posset et spargi, nisi exceptam per cavos sinus et repercussu retentam foramina ipsa combiberent, illis similia vasculis, quibus impositis solent augusti oris vasa compleri [1]).

[1]) Aus der Akustik des Diogenes ist auch der Spott über die Entdeckung des Chairephon betreffend das Summen der Mücke in den Wespen v. 157 ff. zu erklären; dieselbe Erklärung des Schalls wie hier findet sich wieder bei Lactantius de opif. 15 : während Aristophanes den πρωκτός τῶν ἐμπίδων mit einer Trompete vergleicht, nennt Lactantius die menschlichen Stimmorgane eine Pfeife. Die dort bekämpfte Definition vocem esse aerem spiritu verberatum, welche allerdings auch die gewöhnliche stoische ist, wird von Laertius Diogenes II 17 als Erfindung des Archelaos bezeichnet, wie schon Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 931, 1 zeigt, nicht mit Recht. Sollte sie vielleicht auch Anaxagoras angenommen haben und bei Lactanz die von einem Stoiker angenommne Modification derselben durch Diogenes vorliegen?

Was endlich den von Xenophon in zwei Fassungen [1]) versuchten Nachweis betrifft, daſs die übrigen Wesen des Menschen wegen da sind, so hat auch diese Frage seit Anaxagoras die Forscher lebhaft beschäftigt. Daſs bereits Anaxagoras die Ueberlegenheit des Menschen über die weit stärkeren Thiere vom *νοῦς* oder *λογισμός* herleitete, sahen wir schon oben [2]), auch auf die Vorzüge der menschlichen Gestalt kam er bereits zu sprechen. Wenn, wie aus Aristoteles de part. an. 687 a 7 hervorgeht, Xenophon I 4, 14 eine Aeuſserung des Anaxagoras über die Hand, welche aber Aristoteles schwerlich genau wiedergibt, zu berichtigen oder zu vervollständigen scheint, so ist sehr möglich, daſs auch der xenophontische Sokrates diese Berichtigung schon vorfand und dann wahrscheinlich bei Diogenes [3]). Dieser hatte sich nämlich mit der aufrechten Haltung des Menschen, welche ja im Grunde Vorbedingung des freien Gebrauchs der Hände ist, eingehend beschäftigt und hatte zu einem Theile den Vorzug der Vernünftigkeit vor den Thieren, welche die schwere feuchte Luft dicht über der Erde einathmen, von dieser Haltung abgeleitet. Dem naheliegenden Einwande, welchen Theophrast de sensu § 48 auch macht, und auf welchem auch die Pointe des *φροντιστήριον* in Aristophanes Wolken beruht, daſs dann die Vögel vernünftiger sein müſsten als die Menschen, hatte er dadurch zu begegnen versucht, daſs er zum Denken nicht nur reine Luft forderte, sondern auch eine Körperconstruction, welche derselben ungehinderten Durchgang gewährt und welche wiederum der Mensch am vollkommensten besitzt. Diogenes muſste bei seiner mehr materialistischen Lehre von der göttlichen beseelten Luft auf die

[1]) I 4, 11. 12. IV 3, 9—12.

[2]) Plut. de fort. 3. Verderbt ist leider die Stelle über den Unterschied von Menschen und Thieren Aetius placita V. 20.

[3]) Vgl. unten.

aufrechte Haltung des Menschen weit mehr Gewicht legen als Anaxagoras, welcher sich seinen νοῦς doch nur in unbewachten Augenblicken räumlich bedingt vorstellte. Ein wenig schimmert der Kosmos des Diogenes, welcher nach oben zu immer vollkommner wird, auch bei Xenophon noch durch. Wenn er I 4, 11 als Vorzug der ὀρθότης rühmt, dafs sie τὰ ὕπερθεν μᾶλλον ὁρᾶσθαι läfst, so denkt man unwillkürlich an die Verwandtschaft mit dem göttlichen Aether, und wenn er ebenda hervorhebt, dafs der Mensch durch die aufrechte Haltung ἧττον κακοπαθεῖ als die andern Organismen, welche mit Gesicht, Gehör und Mund versehn sind, so kann das unmöglich bedeuten, wie z. B. Breitenbach will, dafs der Mensch, da ihm der sichre Instinkt der Thiere fehlt, wenn er gezwungen wäre auf allen vieren zu gehn, sich oft an die Nase stofsen würde, sondern erklärt sich von dem diogenischen Dogma aus, dafs das Stocken der Luft, welche durch die Sinnesorgane in die Adern dringt, die Ursache der Krankheiten ist (vgl. Theophr. de sensu § 43), und dafs diese Ursache natürlich bei den dicke Luft athmenden Thieren weit häufiger eintritt. Auch hier können wir uns die von Xenophon verwässerte Vorlage nach späteren Benutzern besser veranschaulichen: Cum igitur statuisset deus ex omnibus animalibus solum hominem facere caelestem, caetera universa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit, bipedemque constituit scilicet ut eodem spectaret, unde illi origo est (Lactantius de op. 8). Wem diese Gottverwandtschaft des Menschen für das fünfte vorchristliche Jahrhundert ein Anachronismus scheint, der vergleiche den Sophisten Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog p. 322a Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν [διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν] ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν etc. Auch wenn man die eingeklammerten Worte mit Deuschle für ein Glossem hält, so geben sie doch den richtigen Sinn des Ausdrucks θείας μετέσχε μοί-

ρας, und diese sind wörtlich zu fassen : er hat einen Theil der Gottheit mitbekommen nach Analogie der diogenischen Ansicht bei Theophrast de sensu § 42, *ὁ ἐντὸς ἀὴρ μικρὸν ὂν μόριον τοῦ θεοῦ,* wobei noch das Dogma vorausgesetzt wird, dafs gleiches nur von gleichem erkannt werde. Auch Xenophon I 4, 13 beruft sich auf das Gottesbewufstsein des Menschen als Beweis seiner bevorzugten Stellung. Dafs der Sophist Antiphon die Folgerungen aus dieser Erscheinung wahrscheinlich anfocht, haben wir oben gesehn. Wer zuerst Nachdruck darauf gelegt hat, wissen wir nicht, doch lassen sich strikte Beweise sowohl für das Dasein der Götter wie für die Zweckbeziehung der Welt auf den Menschen nur unter der doppelten Voraussetzung daraus ziehn, erstlich der Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit der Gottheit und der Erkennbarkeit des gleichen durch gleiches. Letztere Voraussetzung macht unwahrscheinlich, dafs Anaxagoras als Urheber dieses Schlusses anzusehn ist, während beide zur Lehre des Diogenes ausgezeichnet passen. Vielleicht in diesem Sinne ist die verderbte Stelle des Aetius plac. V 20, 5 zu verbessern : *Διογένης μετέχειν μὲν αὐτὰ (τὰ ζῷα) τοῦ νοητοῦ καὶ* (?) *ἀέρος, διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι, τὰ δὲ πλεονασμῷ τῆς ὑγρασίας*, μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι, προςφερῶς δὲ διακεῖσθαι τοῖς μεμηνόσι παρεπταικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Es kann hier doch nur davon die Rede sein, dafs die Thiere wegen mangelhafterer Organisation das *νοητόν*, das heifst den Seelenäther, nicht in derselben Weise genöfsen als die Menschen; da die Luft selbst allgegenwärtig ist, kann der Unterschied zwischen *φρόνιμα* und *ἄφρονα* nur in der verschiedenen Art der *μέθεξις* gesucht werden. Als Grund, dafs die Thiere in unvollkommnerer Art Theil haben, führt Theophrast de sensu § 44 an, dafs wegen Dichtigkeit oder Feuchtigkeit des Fleisches die Luft durch den Körper nicht hindurch könne. Ergänzt man also hinter *ὑγρασίας* — dem Sinne

nach ohne Zweifel richtig — entweder mit Reiske *ἐμποδίζεσθαι* oder mit Wyttenbach *χρῆσθαι*, so muſs in den Worten *μήτε διανοεῖσθαι μήτ' αἰσθάνεσθαι* ein der Theophraststelle ungefähr entsprechender Sinn enthalten sein. Die überlieferte Lesart kann auch dann nicht richtig sein, wenn man annimmt, daſs das Nichtdurchdringen als selbstverständlicher Grund des *μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι* weggelassen sei, denn die *αἴσθησις* kann den Thieren doch unmöglich abgesprochen werden, sondern nur die *φρόνησις*. Ich möchte daher lieber annehmen, daſs zu ändern sei *μήτε διικνεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι* (oder *αἰσθάνεσθαι* [*προςφερομένου*]), so daſs zu *διικνεῖσθαι* der *νοητός ἀήρ* zu *αἰσθάνεσθαι* die *ἄλογα* Subject wären, ein Subjectswechsel, welcher wol in dieser späten Excerptenliteratur nicht ohne Beispiel ist. Der Sinn würde dann sein, daſs zwar auch der feine göttliche Aether in die Thiere eindringt, daſs aber *ὁ ἐντὸς ἀήρ* nicht fein genug ist, ihn wahrzunehmen, es mithin zum *φρονεῖν* nicht kommt. Dieser Gedanke würde sich mit den protagoreisch-xenophontischen Folgerungen aus dem menschlichen Alleinbesitz des Gottesbewuſstseins decken.

Daſs Diogenes auch das Vergessen auf den nicht vollständigen Luftdurchgang zurückführte, bezeugt Theophrast de sensu § 44, er hatte also jedenfalls auch schon wie Xenophon an zwei Stellen (I 4, 13 und IV 3, 11) das bessere Gedächtniſs des Menschen als Vorzug vor den *ἄφρονα* hervorgehoben.

Mit dem vollkommneren Körperbau und den dadurch bedingten Gaben des *λογισμός* und der *μνήμη* hängt unzertrennlich zusammen die Gabe der Sprache, welche Xenophon I 4, 12 und IV 3, 12 hervorhebt, und auch hierin wird er noch andre Vorgänger gehabt haben, als den Sophisten Protagoras (Plato Prot. p. 322 a); denn sobald man sich überhaupt mit der Betrachtung der Zweckmäſsigkeit des menschlichen Körpers zu beschäftigen an-

fing, konnte dieser Hauptvorzug vor den muta animalia unmöglich verborgen bleiben. Hiemit hängt wieder die Möglichkeit von Recht und Staat ab, welche Xenophon IV 3, 12 kurz berührt. Diese steht bei Protagoras im Vordergrunde, war aber auch, wie noch aus dem kurzen Berichte des Hippolytos ersichtlich, von dem Anaxagoreer Archelaos im unmittelbaren Anschlufs an die Kosmogonie hervorgehoben worden, obwohl dieser den Unterschied zwischen Menschen und Thieren nur in die schnellere oder langsamere Function des *νοῦς* setzte [1]).

Endlich ist noch ein Einwand gegen die Existenz der Götter zu besprechen, welchen Xenophon I 4, 8 und IV 3, 13 widerlegt, nämlich die Unsichtbarkeit. Der Hauptgedanke des Beweises, dafs man von dem sinnlich wahrnehmbaren auf die unsichtbare Ursache schliefsen müsse, stammt bereits von Anaxagoras, welcher von Demokrit dafür belobt wurde. Schon den Tragikern ist der Gedanke geläufig. Vgl. Euripides frg. 578. 808, Sophokles frg. 667. Die nähere Durchführung bei Xenophon IV 3, 14 verräth entschiedene Vertrautheit mit Diogenes, und zeigt sogar einige Unvorsichtigkeiten, für welche wir dankbar sein müssen : *κεραυνός τε γὰρ ὅτι μὲν ἄνωθεν ἀφίεται, δῆλον, καὶ ὅτι οἷς ἂν ἐντύχοι πάντων κρατεῖ, ὁρᾶται δ' οὔτ' ἐπιὼν οὔτε κατασκήψας οὔτ' ἀπιών· καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ἡ ψυχή, ἥ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν φανερὸν ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή.*

Hierzu ist zu vergleichen der von Diogenes abhängige Jatrosophist de flatibus c. 3 (Littré Hippokrates VI p. 94) :

[1]) Philosophum. 9, 5 *καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων, καὶ ἡγεμόνας καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν· νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζῴοις ὁμοίως. χρῆσθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζῴων τῷ νῷ τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.*

οὗτος (ὁ ἀὴρ) μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν . . . ἀλλὰ μὴν ἐστί γε τῇ μὲν ὄψει ἀφανὴς, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός. In der folgenden Analogie weist der Ausdruck τοῦ θείου μετέχει auf den Einfluſs des Diogenes. Setzt man nun im Sinne des Diogenes das θεῖον dem Aether gleich, so sind Seele und Wind keine Gleichnisse mehr für die Gottheit, sondern wir haben eine genaue Gleichung, die Existenz von Seele und Wind sind ein strikter Beweis für das Dasein der Gottheit, welche selbst beseelte Luft ist. In der Vermuthung, daſs in Xenophons Vorlage dies in der That die Gedankenverknüpfung war, bestärkt mich die Betrachtung der an erster Stelle vorgebrachten Analogie des Blitzes. Ὁρᾶται δε οὔτ' ἐπιὼν οὔτε κατασκήψας οὔτ' ἀπιών. Das ist ja gar nicht wahr. Es wird erst richtig, wenn man unter κεραυνός nicht den gewöhnlichen Blitz versteht, sondern jenen, ὃς πάντα οἰακίζει. Ich erkläre mir den Irrthum so, daſs in Xenophons Vorlage der göttliche Aether, welcher auch die menschliche Seele bildet, mit dem Urfeuer Heraklits [1]) identificiert war, dies selbst ist unsichtbar, aber es offenbart seine Existenz furchtbar im Gewitter, wie die Luft im Sturme die Seele im allbeherrschenden Denken. Dies

[1]) Ein formaler Anklang Xenophons an Heraklit sei hier gleich angefügt, da er doch auch auf die Beschaffenheit und Sprache der Vorlage einiges Licht wirft. Xenophon IV 3, 3 ὅγε (sc. το φῶς) εἰ μὴ εἴχομεν ὅμοιοι τοῖς τυφλοῖς ἂν ἦμεν ἕνεκα γε τῶν ἡμετέρων ὀφθαλμῶν. Ganz ähnlich Heraklit bei Plut. de fort. 3. ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἦγομεν. Nun wird dies Fragment allerdings auch in kürzerer Fassung citiert, doch möchte ich gerade das ἕνεκα für authentisch halten, das Krohn Sokr. u. Xen. S. 54 durch Verweisung auf Herodot I 42 in dieser Bedeutung als ionisch nachweist. Ein weiterer Anklang inhaltlicher wie terminologischer Art findet sich I 4, 11 ἔπειτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἑρπετοῖς πόδας ἔδωκαν, οἳ τὸ πορεύεσθαι μόνον παρέχουσιν, wozu zu vergleichen scriptor de mundo 6 p. 104 a : Πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὥς φησιν Ἡράκλειτος; hierdurch erledigt sich wohl die von Krohn a. a. O. S. 18 citierte Verwunderung Schneiders.

würde der Abschlufs einer hylozoistischen Theodicee im Sinne des Diogenes sein, welche in gewisser Weise viel grofsartiger, jedenfalls folgerichtiger sein würde, als die xenophontische Erbauungspredigt. Wenn wir nun hier durch den fadenscheinigen Vorhang der letzteren in die Dämmerung ionischer Physik blicken, so werden wir so vorsichtig sein, auch den dogmatisch so wichtigen § 13 desselben Capitels, wo zwischen dem einen Gott, welcher die ganze Welt zusammenhält und seinen Dienern, die uns das gute spenden, unterschieden wird, nicht anfechten [1]), sondern der Unachtsamkeit oder dem mangelnden Verständnifs Xenophons Dank wissen, dafs er ihn nicht wie andre dogmatisch wichtige Stellen seiner Vorlage tilgte oder verdarb.

Die bisherige Betrachtung dürfte zugleich die Berechtigung nachgewiesen haben, die weit getrennten teleologischen Capitel Xenophons als Bruchstücke einer Gedankenreihe anzusehn, welche aus redactionellen Gründen nicht gerade geschickt zerschnitten ist. Der Grund dieser Vertheilung ist kein andrer, als der, welcher zur Verwischung der physiologischen Voraussetzungen der ganzen Betrachtung führte, nämlich die Unvereinbarkeit mit dem Bilde, welches Xenophon an andern Stellen der Denkwürdigkeiten von Sokrates gegeben hatte. Dieses Zugeständnifs führt natürlich zur Annahme einer doppelten Ausgabe der Denkwürdigkeiten. Ich verfolge diese Hypothese, für welche sich auch mannigfache andere Gründe anführen lassen, hier nur so weit, als für den vorliegenden Zweck erforderlich ist.

Die Gründe der Umarbeitung gibt Xenophon selbst deutlich genug an. I 4, 1 nimmt er auf den Vorwurf des Kleitophon [2]) Bezug, dafs Sokrates seinen Zuhörern nichts

[1]) Wie Krische Forschungen S. 220.

[2]) p. 407 a ff.

positives biete, IV 3, 2 erwähnt er Schriften andrer, welche bereits die sokratische Theologie behandelten. Während also die erste Ausgabe eine Vertheidigung des Sokrates gegen die fingierten Richter und die thörichte Schrift des Polykrates war, ist die zweite eine Selbstvertheidigung den andern Sokratikern gegenüber mit dem Zugeständnifs Xenophons, dafs er die reformatorische Bedeutung des Meisters zu kleinmüthig der Anklage gegenüber preisgegeben habe.

Während Plato und jedenfalls auch Antisthenes sofort nach dem Tode des Meisters sein Andenken hochhielten, und ihm dieselben Lehren, welche seinen Tod herbeigeführt hatten, zum höchsten Ruhme anrechneten, glaubt Xenophon noch das Andenken des Verstorbenen durch Leugnen, dafs er etwas anderes als ein gewöhnlicher besonders braver Athener gewesen sei, schützen zu müssen, als gelte es den noch lebenden zu retten, der um diesen Preis nimmer hätte gerettet sein mögen. Wann und durch welche Erscheinungen hauptsächlich Xenophon veranlafst wurde, das Andenken des Sokrates in würdigerer Weise zu erneuern, soll hier nicht untersucht werden, ebensowenig, welche Stücke alle der jüngeren Redaction angehören — vieles wird hier bei der lockeren und kunstlosen Composition stets zweifelhaft bleiben müssen, wenn auch die Ausbildung des philosophischen Dialoges ein einigermafsen sicheres Kriterion an die Hand gibt — hier genügt es festzustellen, dafs die Capitel I 4 und IV 3 in den Rahmen der ersten Memorabilien nicht passen, dafs sie ein neues und in Xenophons Sinne doch wohl berichtigtes Bild des Sokrates geben. Nach Xenophons Versicherung IV 3, 2, er sei Ohrenzeuge des Gespräches gewesen, sollte man glauben, er habe für dieses verbesserte Bild nur tiefer in seine Erinnerung gegriffen. Indefs dürfte es rathsam sein auf die Einkleidung überhaupt kein Gewicht zu legen, vielmehr macht der enge Zusammenhang der beiden Unter-

redungen mit Aristodemos und Euthydemos, die zahlreichen Ungeschicklichkeiten, der theilweise von Xenophon selbst nicht verstandene speculative Gehalt es wahrscheinlich, dafs Xenophon hier in seiner Auffassung des Sokrates nicht selbständig ist, dafs er abhängig ist von einem Manne, welchem er ein tieferes Verständnifs des Sokrates als sich selbst zutraute, welcher sich aber ebensowenig als Plato scheute, dem Sokrates speculative Gedanken zu leihn. Diese Vorlage deutet Xenophon selbst an in den Worten IV 3, 2 : *ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο.* Der Plural ist hier nicht anders zu fassen als in Wendungen wie *οἱ περὶ,* es ist eine bestimmte Vorlage unbestimmt bezeichnet. In dieser fand Xenophon den positiven Inhalt, dessen Mangel man seinen Memorabilien mit Recht vorwarf, einen fanatischen Monotheismus [1]) und einen auf grofsartiger Naturanschauung beruhenden Vorsehungsglauben. Er glaubte ein gutes Werk zu thun, wohl auch dem historischen Sokrates, zu dessen engerem Schülerkreise [2]) er offenbar nicht gehörte, näher zu kommen, wenn er alles physiologische ausmerzte, und nur die Teleologie reproducierte, was glücklicherweise nicht möglich war. Aber selbst in der verwässerten Form konnte er die Diatribe nicht ungetheilt aufnehmen, ohne den Widerspruch mit seiner früheren Auffassung allzu fühlbar zu machen. Namentlich vertrug sich die bestimmte Nachricht I 1, 11 : *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διέλεγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ* etc. durchaus nicht mit dem Inhalt von IV 3 namentlich nicht mit § 13 : *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων.* Da er aber auf etwas

[1]) Ueber die scheinbaren Spuren von Polytheismus vergleiche den Schlufs dieses Kapitels.

[2]) Vgl. Diels Philos. Aufs. E. Zeller gewidmet S. 257, 1.

Kosmologie doch nicht verzichten wollte, so begnügte er sich I 4 mit der harmloseren Anthropologie, obwohl auch hier unbemerkt anaxagoreische Dogmen unterlaufen, und setzte die Kosmologie an eine entferntere Stelle, obwohl auch hier in nicht weiter Entfernung (IV 7, 6) Nachrichten stehn, welche mit derselben nicht vereinbar sind. Wir sind also für die Reconstruction der Vorlage an die xenophontische Anordnung durchaus nicht gebunden.

Die bisherigen Vergleichungen haben gezeigt, dafs den Betrachtungen der Vorlage eine eklektische ionische Physiologie zu Grunde liegt, welche namentlich die Systeme des Anaxagoras, Heraklit und Diogenes benutzt. Die Analogieen der verwandten Betrachtungen des Protagoras und Archelaos, sowie die Parodie in Aristophanes Thesmophoriazusen, machen es wahrscheinlich, dafs auch die Teleologie der Vorlage mit einer Kosmogonie verbunden war. Man kann sich danach die in Xenophons Bericht verarbeiteten Trümmer, mit kleinen Verschiedenheiten im einzelnen, im ganzen aber mit ziemlicher Sicherheit zur ursprünglichen Anordnung ergänzen. Natürlich hat Xenophon, welchen hauptsächlich das menschliche interessierte, stark gekürzt. Davon sind noch einzelne Anzeichen stehn geblieben. Billig verwundert man sich zum Beispiel, wenn I 4, 12 unter den Beweisen, dafs der Mensch mehr als die übrigen Organismen der Gottheit am Herzen liege, zwischen Sprache Vernunft und Gottesbewufstsein auch die durch Alter und Jahreszeit weniger bedingte Ausübung der *ἀφροδίσια* aufgezählt wird. Dies Argument gehört auch nicht ursprünglich in diesen Zusammenhang, sondern zu einer ganz andern Betrachtung, von welcher Xenophon nur I 4, 7 einen Rest bewahrt hat mit den beiden bezeichnenden Ausdrücken für die Gottheit *σοφός καὶ φιλοζῷος δημιουργός* und *τίς ζῷα εἶναι βουλευσάμενος*, nämlich in die Betrachtung über die Mafsregeln zur Erhaltung der Gattung

wie wir sie in Platons Protagoras 320 e ff. lesen [1]). Die von Xenophon hervorgehobene *ἀφροδισίων χρῆσις* ist nur eine andre Form der *πολυγονία,* durch welche nach Protagoras die schwächeren Thiere vor Ausrottung durch die stärkeren geschützt sind. Mit der besondern Fürsorge der Gottheit für den Menschen hat diese Beobachtung noch nichts zu thun [2]).

Während sich die bisher betrachteten Ausführungen Xenophons sämmtlich als auf dem Boden ionischer Physik erwachsen herausgestellt haben, könnte es scheinen, als habe er einen Beweis für Existenz und Fürsorge der Götter selbständig hinzugefügt, nämlich die Verkündigung ihres Willens und der Zukunft durch Vorzeichen und Mantik. Indessen läfst sich nachweisen, dafs auch dies Argument bereits den stehenden Schlufs der teleologischen Kosmogonieen des fünften Jahrhunderts bildete. Während nämlich die Kosmogonie in Aristophanes Vögeln v. 685 ff. im Stil des theologischen, speciell orphischen Epos beginnt, nimmt sie von v. 708 an die damals modernere Wendung und versucht, um prosaisch zu reden, den Nachweis *προνοεῖσθαι τὰς ὄρνιθας ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων* : *πάντα*

[1]) Aus diesem Gedankenkreis stammt auch in Aristophanes Wolken das Ausmessen des Flohsprunges. Vergleich auch Euripides frg. 334 Stob. flor. 83, 17.

[2]) In der stoischen Theodicee spielt dieses Argument, das Xenophon fast ganz unterdrückt, wieder eine grofse Rolle. Eine der ältesten stoischen Ausführungen dieses Punktes bei Plutarch de fort. 3 lehnt sich zunächst an Platons Protagoras an, doch gibt der wohlunterrichtete Urheber durch das Empedoklescitat zu verstehn, dafs er die Vorstadien des Problems kennt. Nämlich erst im 5. Jahrhundert kann die von Protagoras vertretene Lehre aufgekommen sein, dafs alles von Anfang an zweckmäfsig eingerichtet gewesen sei, also für göttliche Fürsorge spreche. Etwa gleichzeitig hatte Empedokles die durchgängige Zweckmäfsigkeit dadurch erklärt, dafs alles unzweckmäfsige sich nicht habe behaupten können. Dies Argument eigneten sich dann die Epikureer gegen den stoischen Vorsehungsglauben an. Noch Lactanz de opificio 6 ereifert sich deswegen gegen Lucrez V 835 ff

δὲ θνητοῖς ἐστὶν ἀφ' ἡμῶν τῶν ὀρνίθων τὰ μέγιστα. Der Nachweis, dafs die Vögel den menschlichen Körper auf das zweckmäfsigste eingerichtet hätten, war natürlich nicht zu führen, aber auf das glücklichste vergegenwärtigt der Komiker die ganze Classe der Vorsehungsbeweise, wie sie uns aus Xenophon und den Stoikern bekannt ist, indem er gerade das erste und das letzte Glied, die Ordnung der Jahreszeiten und die Weissagung von den Vögeln, als ihr Verdienst in Anspruch nehmen läfst.

Wenn v. 692 angedeutet wird, dafs damit Prodikos überboten werden soll, so wollen wir später auf diesen werthvollen Fingerzeig zurückkommen.

Ehe ich eine Vermuthung darüber wage, auf wen die in der angedeuteten Richtung zu reconstruierende Vorlage Xenophons zurückgeht, und welche Beachtung sie als selbständige Quelle für die Lehre des Sokrates beanspruchen kann, sind die Bruchstüche einer verwandten nicht genügend beachteten Lehre zu betrachten, welche Platon von Sokrates vortragen läfst, ohne sie gut zu heifsen. Es ist dies die den Etymologieen des Kratylos zu Grunde liegende Weltanschauung, welche mit der Teleologie der Memorabilien die zwei Hauptpunkte gemein hat, dafs sie auf monotheistisch-pantheistischer Grundanschauung beruht und aus den verschiedensten ostionischen Systemen eklektisch zusammengesetzt ist.

Der Nachweis dieser beiden Punkte ist schwer zu trennen, ich werde zunächst versuchen, die monotheistische Tendenz der Etymologieen der Götternamen aufzuzeigen.

Zunächst verwahrt sich Sokrates p. 401 a sorgfältig: εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες θεοῖς, ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα — οὐ γὰρ ἀξιοῦμεν οἷοί τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν — ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἥντινά ποτε δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα. Welchen Sinn diese Verwahrung hat, zeigt die folgende Zergliederung der Götternamen, wodurch

dieselben durchweg, der menschlichen Gestalt entkleidet, als zum Theil hynonyme Attribute eínes göttlichen Wesens erscheinen. Deutlicher als Sokrates drückt sich der Stoiker bei Cicero de nat. deor. II 24, 63 aus : Alia quoque et quidem ex ratione physica magna fluxit magnitudo deorum qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt, worauf dann eine, wahrscheinlich auf Chrysippos zurückgehende Umarbeitung der Theologie, welche Platon im Kratylos wiedergibt, folgt [1]).

[1]) Chrysipp wird erstlich § 63 als letzter und genauester Bearbeiter dieser Theorie genannt, dann spricht folgende Zusammenstellung für ihn als Quelle. Cicero II 27, 68 : Iam Apollinis nomen est Graecum quem Solem esse volunt vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus, vel quia cum est exortus, obscuratis omnibus solus apparet. Macrobius sat. I 17, 7 : Plato Solem Ἀπόλλωνα scribit cognominatum Chrysippus [Apollinem] ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί; Immerhin könnte ja Cicero die chrysippeische Ausführung in einer Umarbeitung des Poseidonios benutzt haben, welcher sich hier eng an Chrysipp anschloſs, während Panaitios die etymologischen Spielereien verschmäht hatte. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, daſs Cicero sich nicht selbst die Mühe genommen hat, die griechischen Etyma durch lateinische zu ersetzen, sondern wenigstens neben Poseidonios eine Schrift Varros benutzte. Ganz in derselben Weise wie hier Cicero etymologisiert, hatte Varro die stoische Theorie von der ὀρθότης ὀνομάτων, deren Vorgänger im Kratylos bekämpft wird, und auf der das ganze Recht zu etymologischer Speculation beruht, der lateinischen Sprache dienstbar gemacht (vgl. Varro bei Augustin de dial. c. 6 Wilmanns de Varronis libris grammaticis p. 145 ff.) und ganz entsprechend war eine mit Etymologieen versehene Fassung der stoischen Teleologie (wiederum Chrysipp?) in der Schrift Varros, welche Lactanz de opificio benutzt, ins Lateinische übertragen. Dass für Lactanz die wahrscheinliche Quelle Varros loghistoricus Tubero de origine humana sei, dafür spricht die vollkommen entsprechende etymologische Erklärung der Namen der Menschenalter bei Censorinus de die natali., wo jene Schrift hauptsächlich vielleicht ausschlieſslich benutzt ist. Vgl. Diels doxogr. p. 186. Für Cicero mochten noch andere Schriften Varros in Betracht kommen.

Betrachten wir nun im Kratylos zunächst die Etymologie des Zeus p. 396 a. b, so wird er etymologisch zur abstracten Lebensursache verflüchtigt und, indem sein Sohnesverhältnifs zu Kronos und das des Kronos zu Uranos allegorisch erklärt wird, dem *νοῦς* gleichgesetzt. Hier p. 396 c findet sich bei *οὐρανός* schon der beachtenswerthe Zusatz: *ὅθεν δή φασιν, ὦ Ἑρμόγενες, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι.* Diese Meteorologen sind Niemand anders als *οἱ περὶ Διογένη* und wenn wir schon hier zu Anfang für Zeus, Kronos, Uranos und *νοῦς* den göttlichen Aether einsetzen, so haben wir den Hintergedanken des von Platon dargestellten Systems getroffen. Im Folgenden tritt nun zwar Heraklits Lehre mehr in den Vordergrund, welcher auch oft genannt wird, doch wird beständig die Lehre des Diogenes vorausgesetzt. Die Etymologie der Hestia, welche mit dem Sein (*ἐσσία*) oder mit der Bewegungsursache (*ὠσία* = *τὸ ὠθοῦν*) identificiert wird, führt wieder auf dieselbe Grundbedeutung wie die bisher betrachteten Etymologieen. Ich möchte glauben, dafs Platon hier eine Elementardeutung der Hestia übergangen hat, welche später den Stoikern geläufig war, nämlich die als Erde. Dieselbe war nämlich schon Euripides bekannt, und zwar aus philosophischer Quelle frg. 938 (Macrob. saturn. 1, 23, 8):

Καὶ Γαῖα μῆτερ· Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ
βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

Beachtenswerth ist, dafs die Deutung schon hier, ganz ähnlich wie im Kratylos, auf die falsche Etymologie von *ἕζομαι ἕδος* gegründet wird. Die folgenden Namen Kronos, Rhea, Thetys werden durch die herakliteische Flufslehre erklärt. Befremdlich klingt zunächst die Begründung der Etymologie Poseidons; er ist *ποσίδεσμος*, der an den Füfsen gebundene *ὅτι αὐτὸν βαδίζοντα ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις καὶ οὐκέτι εἴασεν προελθεῖν.* Diese Erklärung wird verständlich, wenn man bei

Platons Vorlage die Lehre des Xenokrates und der Stoa voraussetzt, dafs Poseidon *ἡ διὰ τοῦ ὕδατος διήκουσα θεία φύσις* sei[1]). Die andre Etymologie p. 403 a Poseidon sei *πολλὰ εἰδώς* enthält wieder weit mehr physisches als es scheint, wenn wir uns erinnern, dafs Diogenes für sein Grundprincip, die Luft, postuliert hatte, es müsse *πολλὰ εἰδὸς* sein. Identisch mit diesem Weisen ist der nächste, Hades, der benannt ist *ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ* [*ἀεὶ* add. Hermann] *εἰδέναι*. Hält man sich hier wieder den Hintergedanken an die Luft gegenwärtig, so kommt auch die von Platon verworfene Etymologie von *ἀειδής* der unsichtbare zu ihrem Rechte. Auf demselben Boden stand schon die p. 398 b gegebne Erklärung von *δαίμων* als *δαήμων*.

Demeter p. 404 b wird als Nahrungspenderin wieder zum blofsen göttlichen Attribut verflüchtigt. Unerfindlich ist, weshalb Platon die sicherlich schon ihm bekannte und zu seiner Erklärung stimmende Identificierung mit *Γῆ μήτηρ* übergeht. Bei Hera, welche als *ἀήρ* erklärt wird, zeigt sich der meteorologische Namenerfinder, oder für uns vielmehr Namenerklärer, wieder als echter Anhänger des Diogenes. *Φερέφαττα* (p. 404 d) = *Φερέπαφα* = *ἐπαφὴ τοῦ φερομένου* läuft wieder auf die Vernunft *νοῦς* oder *φρόνησις* hinaus, ja p. 412 b wird, genau wie hier die Göttin, das Wort *σοφία* als *φορᾶς ἐπαφή* erklärt. Das Erkennen ist eben nach der materialistischen Erkenntnifstheorie des Diogenes und der Stoiker, zwischen welchen Antisthenes den Vermittler spielte, ein *ἅπτεσθαι*.

Wenn p. 406 c Platon wegen des *σπουδαῖος λόγος* der Namen der Aphrodite und des Dionysos an andre verweist,

1) Aehnlich Chrysipp bei Philod. de pietate p. 80 G. *κ)αὶ Δία μὲ(ν εἶ) να || (ι τὸν πε)ρὶ τὴν (γῆ)ν ἀ || έρα (τ)ὸ[ν] δὲ σκο(τει)νὸν || Ἅιδ(ην), τὸν δὲ διὰ τῆς || γῆ(ς κ)αὶ θαλάτ(τ)ης Πο || σ(ειδῶ)* und Diogenes der Babylonier ibid. p. 82 *(εἶ)ν(αι) τε τοῦ || Διὸς τὸ μὲν εἰς τὴν || θάλατταν διατε || τα(κ)ὸς Ποσειδῶ || να, τὸ δ' εἰς τὴν γῆν || Δήμητρα τὸ δ' εἰς || (τ)ὸν ἀέρα Ἥραν . . . τὸ δ' εἰς τὸ(ν) α[ἰθ]έρα Ἀθηνᾶν.*

so erklärt sich das für letzteren daraus, dafs der, dessen Lehre Platon darstellt, sich eingehend mit der allegorischen Deutung orphischer und musaeischer Dichtungen beschäftigt hatte, wovon sich ja auch p. 400 c Spuren fanden. Der *σπουδαῖος λόγος* der Aphrodite mag eine kosmische Auffassung derselben gewesen sein, wie sie nach dem Vorbilde des orphischen *ἔρως* Aischylos (frg. 43 Athen. XIII p. 600 b) und mit Anlehnung an Empedokles Philotes und wahrscheinlich auch die Kosmogonie des Diogenes, näher wahrscheinlich des Diogenes Euripides frg. 890 (Athen. XIII p. 599 f.) vertritt. Man könnte auch annehmen, dafs Platon mit dieser Wendung eine breite allegorische Auslegung der Sagen von der Entmannung des Uranos und der Geburt der Aphrodite übergeht, wie wir sie bei Cicero de nat. deor. II 24, 63 lesen.

Die Etymologie der Athena als *Θεονόη* läuft wieder auf den göttlichen *νοῦς* hinaus; dafs *οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοὶ* (p. 407 a), welche dieselbe Deutung auch aus Interpretation Homers gewinnen, dieselben sind, deren System hier dargestellt wird, sagt Platon nicht; es ist dies ein beliebter Kunstgriff von ihm, für welchen wir noch andre Beispiele finden werden, Vielseitigkeit oder Inconsequenz seines Gegners dadurch zu verspotten, dafs er diesen in mehrere Personen zerlegt.

Belanglos ist die Etymologie des Ares p. 407 d, die des Hermes als *ἑρμηνεύς* von *εἴρω* p. 408 a führt wieder auf den *λόγος*, welcher p. 408 d geradezu Sohn des Hermes genannt wird. Einen interessanten Einblick in das all diesen Etymologieen zu Grunde liegende Weltbild gewährt die Deutung des Pan. (p. 480 c d). Dieser wird hier als Verwandter des *λόγος* angesehn, weil dieser *τὸ πᾶν σημαίνει*[1]) *καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ* und wird p. 408 d als *Πὰν αἰπόλος* (= *ὁ πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν*) dem *λόγος* unmittelbar gleichgesetzt. Auch die Gestalt des Gottes ist

[1]) Vgl. S. 139 Anm. 1.

nicht bedeutungslos, denn der *λόγος* ist *διπλοῦς* : *ἀληθὴς καὶ ψευδής* und *τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν* [1]).

Diese Stelle wird erst klar, wenn man Pan. nicht nur als *λόγος* fafst, sondern die von Platon verschwiegene einfache Etymologie *Πάν* = *τὸ πᾶν* einsetzt und die Doppelgestalt des Gottes als ein Bild der Welt fafst, welche ja mit dem *λόγος* in letztem Grunde identisch ist. Wir müssen hier nur immer die diogenische Lehre von der Differenzierung der ursprünglich einheitlichen göttlichen Luft gegenwärtig halten. Unten ist *γαίης λάσιον δέμας,* auf welchem sich der Menschen tragische Schicksale abspielen, daher die thierische Gestaltung der unteren Hälfte des Gottes, oben ist der feine göttliche Aether, aus welchem ja auch die menschliche Vernunft stammt. Es ist sicherlich nicht Zufall, wenn die Analyse der Götternamen mit dieser Personificierung des vernünftigen Weltalls schliefst. Das Ziel der ganzen Untersuchung ist hier noch einmal eindringlich zusammengefafst, die Lehre, dafs die griechische Volksreligion nicht wörtlich zu nehmen ist, dafs die vielen Götter nur verschiedene Erscheinungsformen oder Thätigkeiten des eínen göttlichen Wesens sind, welches vorgestellt wird mit den Eigenschaften des anaxagoreischen *νοῦς* des herakliteischen *ξυνός λόγος* und des diogenischen Aethers. Eine Täuschung war von den ursprünglichen Schöpfern der Götternamen auch nicht beabsichtigt, die Sprache ist entweder directe göttliche Offenbarung (p. 397 c, 438 c) oder die ersten Menschen, welche die Namen gaben, besafsen göttliche Einsicht, so dafs die Namen schon die

[1]) Vgl. Cicero de nat. deor. II 21, 56 Nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest, contraque omnis ordo, veritas, ratio, constantia; quaeque his vacant, ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur. Vgl. auch oben S. 5.

richtige Offenbarung enthielten, bereits jene ältesten *νομοθέται* waren Meteorologen und bannten die Lehre des Heraklit und Diogenes in Buchstaben und Sylben. Man mufs hier die Lehre von den Weisen im *χρυσοῦν γένος*, welche ja auch der Kratylos (p. 397 f.) voraussetzt [1], und von der allmählichen Verschlechterung des Menschengeschlechtes zu Hülfe nehmen, um zu begreifen, wie die in der Sprache niedergelegte Offenbarung in Vergessenheit gerathen konnte.

Obwohl der dogmatische Hauptgehalt der im Kratylos dargestellten und widerlegten Lehre in der monotheistischen Auflösung des Volksglaubens beruht, so stehn doch auch die nicht die Götternamen betreffenden Etymologieen durchaus auf demselben Boden einer eklektischen ionischen Physiologie und setzen neben der Lehre des Heraklit namentlich die des Diogenes voraus. Hierher gehört die Erklärung von *ἀήρ* und *αἰθήρ* p. 410b, ebenso verträgt sich die Erklärung von *ἄνθρωπος* p. 399c (*ὅτι μόνον τῶν θηρίων ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπε*) gut mit der Lehre des Diogenes von der bevorzugten Stellung des Menschen, welche oben bereits besprochen wurde. Combiniert man diese Etymologie mit dem p. 396c über *οὐρανός* bemerkten, so erhält man das bekannte diogenische Dogma: *ὁ ἄνθρωπος μόνον τῶν θηρίων ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπε*, dies rührt aber daher, *ὅτι οἱ θεοὶ μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν· ἡ δὲ ὀρθότης καὶ προορᾶν πλεῖον ποιεῖ δύνασθαι καὶ τὰ ὕπερθεν μᾶλλον θεᾶσθαι.* So Xenophon. Wir können mit Sicherheit aus dem Kratylos seine und Platons gemeinsame Vorlage reconstruieren, wenn wir statt der letzten Worte bei Xenophon einsetzen *καὶ τὰ ἄνω μᾶλλον ὁρᾶν* und aus Kratylos p. 396c hinzufügen: *διὰ τοῦτο ὀρθῶς τῷ οὐρανῷ τὸ ὄνομα κεῖται* (*ἀπὸ τῆς ἄνω ὁράσεως*), *ὅθεν δὴ καί φασιν οἱ μετεωρολόγοι τὸν καθαρὸν νοῦν*

[1]) Ueber das goldne Zeitalter vergleiche Anhang II.

παραγίγνεσθαι (vgl. die oben citierte Lactanzstelle de opificio 8).

Eine Etymologie, welche dogmatisch von gröſster Wichtigkeit ist, bleibt noch zu besprechen, es ist die des *δίκαιον* p. 412 d : *ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσιν τοιοῦτόν τι εἶναι, οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιόν, δι οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι· εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον, οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις. ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊὸν, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς δίκαιον, εὐστομίας ἕνεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προςλαβὸν. μέχρι μὲν οὖν ἐνταῦθα, ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν, παρὰ πολλῶν ὁμολογεῖται τοῦτο εἶναι τὸ δίκαιον· ἐγὼ δὲ ὦ Ἑρμόγενες, ἅτε λιπαρὴς ὢν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα μὲν πάντα πέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, ὅτι ταὐτὸ ἐστὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον — καὶ Δία καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα· ἐπειδὰν δὲ ἠρέμα αὐτοὺς ἐπανερωτῶ ἀκούσας ταῦτα μηδὲν ἧττον, τί οὖν ποτ' ἔστιν, ὦ ἄριστε, δίκαιον, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, δοκῶ τε ἤδη μακρότερα τοῦ προςήκοντος ἐρωτᾶν καὶ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἅλλεσθαι. ἱκανῶς γάρ μέ φασι πεπύσθαι καὶ ἐπιχειροῦσιν, βουλόμενοι ἀποπιμπλάναι με, ἄλλος ἄλλα ἤδη λέγειν, καὶ οὐκέτι συμφωνοῦσιν. ὁ μὲν γάρ τίς φησιν τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον. τοῦτον γὰρ μόνον διαιόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. ἐπειδὰν οὖν τῳ λέγω αὐτὸ ἄσμενος ὡς καλόν τι ἀκηκοὼς, καταγελᾷ μου οὗτος ἀκούσας καὶ ἐρωτᾷ, εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι εἶναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἐπειδὰν ὁ ἥλιος δύῃ. λιπαροῦντος οὖν ἐμοῦ ὅ τι αὖ ἐκεῖνος λέγει αὐτὸ, τὸ πῦρ φησιν. τοῦτο δὲ οὐ ῥᾴδιον ἐστὶν εἰδέναι· ὁ δὲ οὐκ αὐτὸ τὸ πῦρ φησιν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. ὁ δὲ τοῦτον μὲν πάντων καταγελᾶν φησιν, εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Αναξα-*

γόρας νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδένι μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Die Wichtigkeit dieser Stelle betont Platon selbst, indem er p. 413 d den Hermogenes feststellen läſst, daſs Sokrates nicht improvisiert, sondern eine fremde Lehre referiert. Da Sokrates gleich darauf auch für das übrige das Improvisieren, welches er früher allerdings selbst scheinbar geübt hat, als einen gelungenen Betrug hinstellt, so kann das Hervorheben der treuen Berichterstattung an dieser Stelle nur den Sinn haben, darauf aufmerksam zu machen, daſs ein Hauptdogma der zu kritisierenden Lehre in allen Einzelnheiten genau wiedergegeben ist. Sollen wir nun wirklich annehmen, eine so abstruse Lehre, wie sie Platon hier vorträgt, sei bis zu einem gewissen Punkte von einer ganzen Anzahl Philosophen getheilt worden, welche dann in Einzelheiten von einander abwichen? Es würde schwer sein, diese Philosophen nachzuweisen. Man darf sich durch den polemischen Plural nicht täuschen lassen, er ist ein vortreffliches Mittel den Gegner der Inconsequenz zu zeihn, wenn man ihn in mehrere Personen spaltet und gewissermaſsen mit sich selbst über seine verschiedenen Ansichten streiten läſst, man hat für *οὐκέτι συμφωνοῦσιν* einfach einzusetzen *οὐ συμφωνεῖ ἑαυτῷ*. Daſs die Lehre auf einen einzigen zurückgeht, dafür spricht auch, daſs von ihm mittelbar Kleanthes dieselben scheinbaren Widersprüche übernommen hat Cic. de nat. deor. I 14, 37 Cleanthes autem ... tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur certissimum deum indicat. Daſs auch die Sonne bei Kleanthes als Gottheit vorkam und nur von Cicero aus Flüchtigkeit übergangen wurde, ist mit Sicherheit anzunehmen, vgl. Arius Didymus frg. phys. 29, 7 (Doxo-

graphi S. 465) und Aetius II 4, 16 (Doxographi S. 332). Aber für Kleanthes' Pantheismus sind die Widersprüche, welche ihm der Epikureer vorwirft, nicht vorhanden, und ebensowenig für den Gegner Platons, wenn man von Kleanthes den richtigen Namen für die „durch alles hindurchgehende“ Gottheit entnimmt. Diese ist nichts andres als der Aether des Diogenes, *τοῦτον νόμιζε Ζῆνα.* Wie sehr gerade auf diesen Philosophen der stoische Pantheismus zurückgeht, das ist aus Platons Parodie dieses vorzenonischen Stoikers noch viel ersichtlicher, als aus späteren Formen der Lehre. Die Ausdrücke *διιέναι* und *διεξιέναι* sind als speciell diogenisch durch Theophrast de sensu genügend bezeugt. Alle die Widersprüche, welche Platon in der verschiedenen Definition des *αἴτιον* findet, sind für die Luftlehre des Diogenes nicht vorhanden. Die Identification der Luft mit dem anaxagoreischen *νοῦς* stand an der Spitze des Systems [1]). In der Sonne konnte ein Anhänger des Diogenes das *αἴτιον* erblicken, weil sie der Sitz des feinsten Aethers ist. Schon Sophokles frg. 875 kennt die Lehre der *σοφοί* von der weltschöpfenden Sonne. *Πῦρ* ist allerdings ein ungenauer Ausdruck, welcher sich vielleicht durch Vermischung des herakliteischen *πρηστήρ* mit der Luft des Diogenes erklärt und jedenfalls im Sinne des stoischen *πῦρ τεχνικόν* zu fassen ist, *τὸ θερμόν* ist in sofern zutreffend, als die feinste Luft der Aether an den Grenzen des Weltalls — und im Menschen als Seele

[1]) Allerdings ist zuzugeben, dafs es eine Inconsequenz in der von Platon dargestellten Lehre ist, wenn p. 413c mit Anaxagoras gegen Diogenes an der getrennten Existenz des *νοῦς* festgehalten wird, da das ganze System sonst streng monistisch ist. Aber es ist möglich, dafs sich Platon hier an einen flüchtigen Ausdruck klammert, dafs der Vertreter jenes Systems von vornherein nachdrücklich erklärt hatte, er verstehe den *νοῦς* stets im diogenischen Sinne, während er sich vielleicht später einmal der Kürze halber auf Anaxagoras bezog, ohne hinzuzufügen, dafs er dessen Dualismus nicht theile.

— die heifseste ist und den andern Dingen erst Wärme mittheilt [1]). Endlich hat die Identificierung des *αἴτιον* mit dem *δίκαιον* nichts befremdliches, wenn man bedenkt, welche Rolle die Dike als *πάρεδρος* des Zeus bereits bei Anaximander und Heraklit spielt, gewissermafsen nur als Erscheinungsform des Zeus, das erkennbare Walten des Weltgesetzes [2]). Hält man die Erörterung über das *δίκαιον* mit der allegorischen Erklärung des Pan zusammen, so ist klar, welch hervorragende Rolle in der von Plato dargestellten Theorie die jüngste Form der milesischen Physiologie spielt. Nun werden bei Platon allerdings öfter Heraklit und Anaxagoras, niemals Diogenes genannt, welcher sich unter den *μετεωρολόγοι* verbirgt, aber man darf nicht annehmen, dafs Platon der Einflufs dieses Philosophen auf die von ihm bekämpfte Lehre entgangen sei. Vielmehr gibt das Verschleiern einer der Hauptquellen der zu widerlegenden Lehre derselben etwas abstrus geheimnifsvolles, den einzelnen Theilen derselben, welche in der Vorlage in gröfserem Zusammenhange ganz gut motiviert sein mochten, etwas willkürliches unvernünftiges. Platon gibt nichts falsch wieder, aber er gibt unvollständig wieder und erleichtert sich dadurch schon im voraus die Widerlegung eines verhafsten Gegners.

Mehr noch als die Uebernahme der Hauptsätze beweist für die Abhängigkeit des von Platon bekämpften Philosophen von Diogenes die Uebereinstimmung in scheinbar nebensächlichen, unwesentlichen Dogmen. Eine solche möchte ich in der p. 399e gegebenen Etymologie der *ψυχή* erhalten glauben: *οἶμαί τι τοιοῦτον, νοεῖν τοὺς τὴν*

[1]) Sollte Kratylos p. 408c: *οἶσθα, ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλοῖ καὶ πολεῖ ἀεί;* nicht statt *σημαίνει θερμαίνει* zu lesen sein? Ueber die abweichende Ansicht Weygoldts siehe unten die zweitfolgende Anmerkung.

[2]) Vergleich namentlich auch die oben S. 100 angeführte, aus bester kynischer Quelle stammende Theodicee bei Plutarch de exilio 5.

ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ὅταν παρῇ τῷ σώματι αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον. Weder die Etymologie noch die ihr zu Grunde liegende Anschauung ist von Platon erfunden, denn Aristoteles kennt beide, de anima A 2 p. 405 b 26 διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται (sc. παρὰ τὸ ζεῖν), οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν. Die späteren Vertreter jener Ansicht sind die Stoiker. Hippolytos philosophumenon 21 (Doxogr. S. 571) τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι, σῶμα δέ, καὶ γενέσθαι ἐκ τῆς περιψύξεως τοῦ ἀέρος τοῦ περιέχοντος, διὸ καὶ καλεῖσθαι ψυχήν. Plutarch de Stoicorum rep. 41 von Chrysippos : τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῇ ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον, ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψύξιν. (Vgl. auch Tertullian de anima c. 24.) Aber auch hier sind die Stoiker nicht selbständig, sondern, wie in vielen Punkten, namentlich der Wahrnehmungstheorie, von Diogenes von Apollonia abhängig. Aetius placita V 15, 4 (Doxogr. S. 426) : Διογένης γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα ἐν θερμασίᾳ δέ. ὅθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους τὸ ψυχρὸν εἰς τὸν πνεύμονα ἐφέλκεσθαι [1]). Dasselbe Dogma wird im Kratylos voraus-

[1]) Vergleich zur Psychologie des Diogenes Weygoldt im Archiv für Geschichte der Philosophie I S. 170. Ich kann jedoch die dort versuchte Bereicherung unsrer Kenntnifs des Diogenes aus den Medicinern nicht in allen Punkten für gerechtfertigt halten, da sie den eklektischen Charakter jener Literatur zu wenig beachtet. Entschieden irrig ist S. 168 die Behauptung, man stelle Diogenes ohne eigentlichen Beweis fort und fort die Ansicht unter, der Seelenstoff sei warme Luft. Dafs dies wirklich Diogenes Ansicht war, folgt schon allein aus seiner Bezeichnung der Seele als μικρὸν μόριον τοῦ θεοῦ, dann sagt er es aber auch ganz direct bei Simplicius zur Physik fol. 33 : καὶ ἁπάν-

gesetzt und der in diesem Dialog bekämpfte Philosoph spielt also auch hier wieder den Vermittler zwischen Diogenes und der Stoa.

Ehe wir uns mit der Person dieses Vorgängers der Stoiker befassen, empfiehlt es sich, die Tendenz und die Bestandtheile seiner Lehre noch einmal im Zusammenhang zu vergegenwärtigen. Der Grundgedanke der Lehre ist sehr einfach : Die Sprache ist nicht eine willkürliche Vereinbarung der Menschen, könnte nicht ganz anders beschaffen ihren Zweck ebensogut erfüllen, sondern sie ist ein Geschenk der Götter oder der göttlich Weisen der Vorzeit, welche nicht nur zur Bezeichnung der Dinge dient, sondern zugleich Offenbarungen über deren inneres Wesen enthält. Indem dieser Satz an der etymologischen Zergliederung einer Reihe der wichtigsten Worte, vor allem der Götternamen erläutert wird, mufs der Vertreter dieses Satzes sich zu einer bestimmten Ansicht über das Wesen der Dinge bekennen, welche durch die Etymologieen selbst angedeutet wird. Die den Etymologieen zu Grunde liegende Weltansicht ist ein aus den verschiedenen Ansichten der ionischen Physiologen gebildetes eklektisches System, welches im wesentlichen auf dem Boden des von Milet ausgegangenen monistischen Hylozoismus steht, wenn auch

των τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ εἶμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. Verbindet man dies mit dem im Texte angeführten Dogma, so folgt, dafs das im Samen enthaltene *πνεῦμα* mit dem göttlichen „bei der Sonne" identisch ist, dafs es sich erst durch den Athmungsprocefs abkühlt. Dafs allerdings einerseits die heifseste Luft die göttlichste ist, andrerseits zum *ζῶον*-werden des Embryo eine gewisse Abkühlung nöthig ist, ist ein Widerspruch, welchen die Stoiker von Diogenes mit übernahmen; aber dafs er ihn begangen hat, ist sicher. Die Schrift *περὶ ἱρῆς νούσου* ist also zur Reconstruction des Diogenes nur sehr bedingt zu verwenden. Dagegen ist zu bedauern, dafs W. durch seinen Irrthum verhindert worden ist, die Schrift de carnibus für Diogenes auszubeuten.

der *νοῦς* des Anaxagoras viel citiert wird, so ist doch im wesentlichen[1]) dessen dualistische Trennung von der Materie aufgegeben, wenn es auf den ersten Anblick scheint, als ob der Schwerpunkt in dem Nachweis der herakliteischen Lehre vom Fluſs aller Dinge liege, so ist doch einerseits diese Lehre eigentlich Gemeingut gerade der milesischen Naturanschauung, andrerseits steht fest, daſs Anaxagoras wie Heraklit von dem jüngsten Vertreter der milesischen Physiologie, dem Apolloniaten Diogenes eingehend berücksichtigt, wo nicht ausgebeutet worden sind. Und gerade durch dessen Lehre gewinnen die wichtigsten Stellen der von Platon vorgetragenen Theorie ein überraschendes Licht, obwohl sein Name nie genannt wird. In Verbindung mit dieser Physik steht eine Götterlehre, welche weniger durch den ausgesprochenen pantheistischen Monotheismus, welcher ja in den ionischen Systemen bedingt ist, merkwürdig ist, als durch den Nachweis, daſs die Offenbarung der Wahrheit durch die Sprache sich mit dem Polytheismus der Volksreligion vertrage, daſs dieser Polytheismus nur scheinbar sei, und alle die vielen Götternamen sich nur auf verschiedene Seiten und Thätigkeiten des eínen göttlichen Wesens beziehen, welches zugleich *ἀνάγκη φύσεως* und *νοῦς βροτῶν* ist, des göttlichen Aethers. In dieser Ausdehnung ist der Nachweis gewiſs zuerst von dem Zeitgenossen Platons unternommen, welchen dieser bekämpft, aber einen Vorgänger hat er auch hier gehabt in Diogenes. Dies ist theils direct bezeugt, theils aus deutlichen Spuren kenntlich. Das wichtige directe Zeugniſs steht bei Philodem *π. εὐσ.* c. 6b p. 709 : *Διο(γέ || νης ἐπαι(νεῖ) τὸν Ὅ || μηρον, ὡς (οὐ) μυθικ(ῶς || ἀλλ' ἀληθῶς (ὑ)πὲρ τ(οῦ || θείου διειλε(γ)μένον. || τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν || Δία νομίζειν φησὶν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέ || ναι τὸν Δία λέγει καὶ* || Im folgenden wird man dem Sinne nach sicher noch

[1]) Vgl. oben S 138 Anm. 1.

πάντων κρατεῖν ergänzen können, aber auch das vorhandene genügt, um zu sehn, dafs hier bereits die bei den Stoikern so üppig blühende physica ratio auf Homer angewandt ist, dafs Diogenes schon ganz wie der im Kratylos bekämpfte Philosoph sein System durch physisch-allegorische Auslegung des Homer zu stützen suchte. Man könnte versucht sein, Diogenes auch bereits allegorische Hesioderklärung zuzuschreiben und auf ihn die Auffassung von Chaos als Luft, welche sich nicht nur in Aristophanes Wolken 424. 627, sondern auch bei Euripides frg. 451 (Probus in Verg. Ecl. 6, 31 p. 11, 25) vorkommt [1]), zurückzuführen, wenn sich diese Uebertragung nicht bereits bei den Lyrikern fände (Ibykos frg. 28, Bakchylides frg. 47, vgl. Diels Verh. der 35. Philol. Vers. S. 108, 38). Mit mehr Sicherheit läfst sich die schon oben besprochne, auf Etymologie gegründete Identificierung der Erde mit Hestia bei Euripides frg. 938 auf Diogenes zurückführen, woraus dann folgen würde, dafs auch von Diogenes bereits die Etymologie mit der allegorischen Dichtererklärung verbunden worden sei. Im allgemeinen ist ja die Neigung zu etymologisieren bei den Griechen zu alt und zu fest eingewurzelt, als dafs Aussicht wäre, denjenigen zu ermitteln, welcher zuerst in der Philosophie systematisch davon Gebrauch gemacht hat [2]), indefs ist eine Ueber-

[1]) Vielleicht hätte schon hier die später bei den Stoikern begegnende falsche Ableitung von χέω mitgewirkt.

[2]) Nach Favorinus bei Laertius Diog. II 11 hat Anaxagoras selbst zuerst Homer moralisch interpretiert, nach Syncellus Chron. S. 149c und Tatian e. Graec. c. 21 S. 262 haben Metrodor und andre Anaxogeer zuerst die homerischen Götter gefafst als φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις (vgl. Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 913). Dafs aber Diogenes dies auch that, steht durch das Zeugnifs Philodems fest, und wenn nun Hesych s. v. berichtet, Metrodor habe den Agamemnon für den Aether erklärt, so scheint es fast, als habe er, ähnlich wie Archelaos, dem Diogenes nicht nur die Identificierung des νοῦς mit dem Aether zugegeben, sondern von diesem auch die Methode der allegorischen Interpretation entlehnt.

einstimmung zwischen Euripides und dem platonischen Kratylos zu überraschend, um nicht die Annahme nahe zu legen, der platonische Kratylos habe im 5. Jahrhundert bereits auch in dieser Methode Vorgänger gehabt. Wir lesen Kratylos p. 410 d die Erklärung von *ἐνιαυτός* und *ἔτος* : *οἱ μὲν ἐνιαυτόν, ὅτι ἐν ἑαυτῷ, οἱ δὲ ἔτος, ὅτι ἐτάζει, ὁ δὲ ὅλος λόγος ἐστὶν τὸ ἐν αὑτῷ ἐτάζον.* Hierzu vergleiche man Euripides frg. 854 (Achill. Tat. Isag. in Phaen. p. 139 ε) *ἐνιαυτὸς δὲ ἡλίου εἴρηται, ἐπεὶ ἔχει τὰς πάσας ὥρας ἐν ἑαυτῷ τέσσαρας κατὰ τὸν Εὐριπίδην·*

ὁθούνεκα
ἐν αὑτὸς αὑτῷ πάντα συλλαβὼν ἔχει.

Endlich scheint mir die ausgeführteste allegorische Mythenerklärung bei Euripides nur aus der Philosophie des Diogenes verständlich. Sie findet sich in den Bakchen Vers 287 ff. Es soll erklärt werden, wie die Sage, dafs Dionysos im Schenkel des Zeus aufgewachsen sei, entstanden ist :

διδάξω σ' ὡς καλῶς ἔχει τόδε
ἐπεί νιν ἥρπασ' ἐκ πυρὸς κεραυνίου
Ζεὺς εἰς δ' Ὄλυμπον βρέφος ἀνήγαγεν θεὸν
Ἥρα νιν ἤθελ' ἐκβαλεῖν ἀπ' οὐρανοῦ·
Ζεὺς δ' ἀντεμηχανήσαθ' οἷα δὴ θεός,
ῥήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου
αἰθέρος ἔθηκε τόνδ' ὅμηρον ἐκδιδοὺς
Διόνυσον Ἥρας νείκεσιν [1]· *χρόνῳ δέ νιν*
βροτοὶ τραφῆναι (*ῥαφῆναι?*) [2] *φασὶν ἐν μηρῷ Διός,*
ὄνομα μεταστήσαντες, ὅτι θεᾷ θεὸς
Ἥρᾳ ποτ' ὡμήρευσε, συνθέντες λόγον.

Zum Verständnifs dieser Verse mufs man sich einerseits das Glaubensbekenntnifs des Euripides vergegenwärtigen :

[1]) Vgl. Usener Rhein. Museum 23 S. 160.
[2]) Vgl. v. 286.

ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα;
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα.

andrerseits die Theorie des Apolloniaten vom Gewitter bei Aetios plac. III 3, 8 (Doxogr. S. 368, 34), *συναιτιᾶται δὲ καὶ τὸ πνεῦμα.* Diogenes denkt sich offenbar, dafs das in der Wolke eingeschlossene *πνεῦμα* durch den Einfall des Feuers in die nasse Wolke aus dieser befreit wird, dies Aether-*πνεῦμα*, welches mit dem Aether-Zeus eines Geschlechts ist, ist der zum Himmel strebende Dionysos. Hera ist die dichtere atmosphärische Luft, sie will den Dionysos nicht im Himmel haben, das heifst sie will selbst von dem feineren *πνεῦμα* behalten, der Aether-Zeus täuscht sie, das heifst er thut ihr eigentlich den Willen, indem er ein Stück von sich selbst herausbricht und ihr als Geisel für das Dionysos-pneuma übergibt, das er an der freigewordenen Stelle des Aethers einfügt. Aus Mifsverständnifs des *ὁμηρεύειν* des Zeus-äthers für das Dionysos-pneuma ist dann die Sage vom Einnähen *ἐν μηρῷ Διός* geworden, welche zu verwerfen ist, da der Aether-Zeus ja nicht anthropomorph ist, aber doch einen durch allegorische Erklärung zu gewinnenden richtigen Kern hat [1]). Diese allegorische Weisheit, welche Schwartz die Entdeckung vom Ursprung der Mythologie vorwegnimmt, ist an dieser Stelle im Munde des greisen Teiresias um so bedeutsamer, als dieser nach Useners schönem Nachweis [2]) kurz vorher die protagoreischen *καταβάλλοντες* gemifsbilligt hat, das heifst mit andern Worten : Euripides kommt über die protagoreische Skepsis nur mit Hülfe des materialistischen

[1]) Vielleicht ist dies der von Platon im Kratylos p. 406b absichtlich übergangene *σπουδαῖος τρόπος* der Erklärung des Dionysos. Der von Platon angewandte geht auf Prodikos zurück und wurde auch von den Stoikern adoptiert.

[2]) Rhein. Mus. 23 S. 161.

Pantheismus des Diogenes hinweg [1]). Mag man in dem Zurückgreifen dieses Mannes auf Anaximenes einen Rückschritt erblicken, nachdem Anaxagoras den *νοῦς* als besondres Princip eingeführt hat, und mag man sich wundern über den Einfluſs, welchen er in einer so fortgeschrittenen Zeit ausgeübt hat, der Einfluſs ist eine deutlich erkennbare Thatsache, erkennbar nicht nur in der Berücksichtigung

[1]) Es scheint, daſs Protagoras in seiner Abwägung der für und wider die Annahme von Göttern sprechenden Momente in letzterem Sinne auch der bedenklichen Folgerungen gedacht hat, welche aus der Annahme der dichterischen Tradition für das Wesen der Götter entspringen würden. So wenigstens würde sich am besten erklären, daſs in Aristophanes Wolken der *ἄδικος λόγος* seinen Gegner mit diesen niederschlägt, dann würden auch die xenophanischen Ausführungen des euripideischen Herakles in der gleichnamigen Tragödie v. 1341 ff. eine Antwort auf resp. Concession an Protagoras sein, welche aus den Bakchen mit der reservatio mentalis zu ergänzen sein würde, daſs die Fabeln der Dichter buchstäblich genommen zwar nicht die Wahrheit enthalten, allegorisch aber doch ihren guten Sinn und ihre Berechtigung haben. Wenn diese Vermuthung richtig ist, so erklärt sich der platonische Dialog Euthyphron aus dem Bedürfniſs, Sokrates in Erwiderung auf die Angriffe des Aristophanes möglichst entschieden, sowohl von den Vertretern der Volksreligion, welche von den Göttern frevelhafte Thaten glaubten, als von Protagoras, welcher für seine Skepsis aus diesem Glauben Capital schlug, zu scheiden. Bei der gemeinsamen Verwerfung der Volksreligion, welches Sokrates mit den Sophisten verband, war dieser Versuch gewiſs nicht unnöthig; der Dialog muſs also in gleicher Stimmung und wohl auch etwa zu gleicher Zeit als die so verwandte Apologie und der Kriton, das heiſst ziemlich früh, entstanden sein. In einem vorgeschritteneren Lebensalter würde Platon der Nachweis, daſs Sokrates wahre Frömmigkeit besaſs, und nur die Auswüchse des Volksglaubens verwarf, nicht mehr für nöthig noch für der Mühe werth erachtet haben. Bonitz in seiner meisterhaften Analyse betrachtet den Dialog isoliert und faſst ihn als beziehungsloses Kunstwerk (Plat. Stud.³ S. 239). So gerechtfertigt seine Zurückweisung der gegen den Dialog erhobenen Vorwürfe ist, und so wenig es zu dessen Entschuldigung der Schleiermacher'schen Hypothese bedarf, so sehr scheint mir doch durch die Berührung mit Aristophanes Wolken und die absichtliche Annäherung der Inscenierung an die Apologie eine apologetische Auffassung geboten.

des Systems durch Euripides und Aristophanes, sondern auch in den Zugeständnissen, welche ihm die Anaxagoreer machen, in den verstohlenen Anleihen, welche Xenophon bei ihm macht, und in der offenen Anlehnung des von Platon im Kratylos bekämpften Philosophen, von welchem aus wesentliche Bestandtheile der diogenischen Lehre auf die Stoa übergegangen sein müssen. Wir müssen aus diesen beständigen Rückfällen in den monistischen Hylozoismus eben die Lehre ziehn, daſs diese Naturbetrachtung, mit welcher die griechische Philosophie begann auch am tiefsten in der Eigenart des griechischen Volkes wurzelte; ihre Vorzüge und Mängel im Vergleich mit einer dualistischen Weltanschauung zu erörtern, ist nicht Sache des Historikers.

Kehren wir nach dieser Uebersicht über die Vorgänger des im Kratylos bekämpften Philosophen zu diesem selbst zurück, so ist zunächst der Nachweis leicht zu erbringen, daſs die von Kratylos im Dialog vertretene Lehre nicht die des historischen Kratylos gewesen sein kann. Dies ergibt sich schon mit völliger Sicherheit aus dem Zeugniſs des Aristoteles Metaph. III 5 p. 1010, 10 *ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως* (der beständigen Veränderung aller Dinge) *ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.* Aristoteles führt in dem ganzen Capitel aus, daſs die Resignation des Kratylos eigentlich die letzte Consequenz für alle diejenigen wäre, welche allein die *αἰσθητά* für real hielten. Diese Consequenz wird freilich von den von Aristoteles kritisierten Forschern Parmenides, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit so wenig gezogen, wie von dem Kratylos des platonischen Dialogs. Aristoteles deutet hier in nicht miſszuverstehender Weise an, weſshalb Platon die

Maske des Kratylos wählte, und dafs er ihm darin Recht gibt, wenn auch der von Platon bekämpfte Denker nicht so consequent als Kratylos war. Er hält zwar wie alle von Aristoteles aufgezählten Denker nur die *αἰσθητά* für real, und würde in Wirklichkeit Platon die unkörperlichen Ideen und ihre von der Erfahrung unabhängige rein intellegible Erkenntnifs nicht zugegeben haben, er glaubt zwar mit Heraklit an beständige Veränderung in der ganzen Natur, will aber trotzdem auf Erkenntnifs nicht verzichten, weil er in der Sprache eine Offenbarung zu besitzen glaubt. Statt mit Kratylos die nach Aristoteles Meinung richtige Consequenz zu ziehn, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθεύειν οὐδ᾽ ὅλως κατηγορεῖν τί τινος* stellt er vielmehr das entgegengesetzte Paradoxon auf *ὅτι οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι.* Auf Grund dieser Paradoxie hat denn auch Schleiermacher längst die richtige Vermuthung ausgesprochen, die von Kratylos vertretene Ansicht sei die des Antisthenes, von welchem sie die Stoiker übernommen hätten (Platos Werke II 2 S. 13). Angenommen wurde Schleiermachers Hypothese von Hermann [1]), Winckelmann [2]), Usener [3]), Reinhardt [4]), bestritten wurde sie von Brandis [5]), Classen [6]), Susemihl [7]) und wird abgelehnt von Zeller [8]). Ich habe früher die Schleiermacher'sche Hypothese gegen die erhobnen Einwände zu schützen und durch neue Gründe zu rechtfertigen gesucht [9]), und bin bei erneuter Erwägung der Gründe immer mehr von ihrer Noth-

1) Gesch. u. System d. Plat. S. 479. 496. 657.

2) Antisthenis fragmenta S. 48.

3) Quaestiones Anaximeneae S. 13.

4) De Isocratis aemulis S. 27.

5) Gesch. d. Gr. Phil. II a S. 285.

6) De primordiis grammaticae graecae S. 24.

7) Genetische Entwicklung der platon. Philos. I S. 164.

8) Philosophie der Griechen II, 1⁴ S. 294 Anm. 1.

9) Exercitationis grammaticae specimina (Festschrift des Bonner Seminars für Bücheler 1881) S. 51 ff.

wendigkeit überzeugt worden. Es ist eine völlig unbewiesene Vermuthung von Classen, welchem Susemihl folgt, Antisthenes habe sich mit der Sprache nur zum Zweck der Rhetorik beschäftigt; übrigens kann Susemihl an der Billigung der Classen'schen Vermuthung unmöglich mehr festhalten, nachdem er nachgewiesen hat, dafs der siebente Band des Antisthenes erkenntnifstheoretische und eschatologische Schriften enthielt [1]). Dieser beginnt aber mit den fünf Büchern *περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* und diesem Werke schreibt Winckelmann [2]) doch wohl mit Recht das von Arrian Epict. diss. I 17 bewahrte Fragment zu : *Ἀντισθένης λέγει ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.* Dies ist ja gerade die Quintessenz der Weisheit des Kratylos, welcher Platon die *ἐπίσκεψις τῶν ὄντων* entgegensetzt. Freilich würde Antisthenes nicht so schnell wie Kratylos p. 439 d die Grundlage der Ideenlehre zugegeben, sondern die platonischen *ὄντως ὄντα* für leere Einbildungen erklärt haben. Aber Platon schreibt nicht für seinen Gegner, welchen er sicherlich nicht zu bekehren hofft, er legt der Schule und den Unparteischen die Akten des Streites vor. Ich halte den Kratylos für eine Hauptschlacht in der Gigantomachie über die wahre Natur des Seins, welche zwischen dem Idealisten Platon und dem Materialisten Antisthenes ausgefochten wird. Auf die Phasen dieses Kampfes werde ich in besonderm Zusammenhange zurückkommen, hier kommt es nur darauf an, das aus Platons Polemik für die Kenntnifs der kynischen Lehre gewonnene zu sichten. Dafs das ganze System des Kratylos, sowohl Sprachphilosophie, wie die eklektische ostionische Physik demselben Urheber zuzuschreiben und nicht etwa erst von Platon vereinigt sind, ergibt sich aus der gegenseitigen Bedingtheit beider Ansichten. Wenn die

[1]) Fleckeisens Jahrbb. 1887 S. 207.

[2]) Antisthenis fgg. S. 33.

Sprache eine Offenbarung ist, so haben diejenigen Physiologen Recht, welche alles in beständiger Bewegung sein lassen, denn dafür sprechen die meisten Namen, und andrerseits, wenn der Fluſs der Dinge richtig ist, so ist die Sprache eine natürliche Offenbarung, denn sie bestätigt ihn. Für den Kratylos des Dialogs steht dies beides ebenso fest, wie für Platon das Gegentheil. Er weiſs der Annahme der gegnerischen Ansicht nur dadurch auszuweichen, daſs er die von dem Gegner gehegte Meinung, die Schöpfung der Sprache sei die That einer göttlichen Vernunft durch den Nachweis zu erschüttern sucht, daſs sie überhaupt keine einheitliche That sei, da zwar, wie er zugesteht, die Mehrheit der Namen dafür zu sprechen scheint, daſs ihre Schöpfer sich zu einer ostionischen Physiologie bekannten, einige jedoch auch für eine eleatische Naturanschauung ihrer Erfinder zu zeugen scheinen. Die Stoiker kümmerten sich um Platons scharfsinnige Widerlegung nicht, nur für den Platonismus des Panaitios ist es bezeichnend, daſs von ihm keine der üblichen stoischen Etymologieen existieren; offenbar erkannte er Platons Widerlegung der Methode als gelungen an.

Die gegen Schleiermachers Hypothese geltend gemachten Gründe sind so wenig durchschlagend, daſs sie in der That viel eher für dieselbe sprechen. Der von Classen und Susemihl vorgebrachten Bedenken wurde bereits gedacht; Brandis' Zweifel beschränken sich darauf, daſs er glaubt, die Erkenntniſstheorie des Antisthenes beruhe auf eleatischer Grundlage und lasse sich mit dem von Kratylos vertretenen Heraklitismus nicht vereinigen [1]). Aber einmal kann es seit Leukipp und Empedokles überhaupt nicht befremden, heraklitische und eleatische Anschauungen friedlich neben einander zu finden, und dann ist der ausschlieſslich

[1]) Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie II, 1 S. 81 und 285.

eleatische Ursprung der erkenntnifstheoretischen Sätze des Antisthenes durchaus nicht erwiesen. Vielmehr hätte auch Brandis, wenn er den schon von Schleiermacher [1]) hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der Lehre des Kratylos und der im Theaetet bekämpften Ansicht, das *ἐπιστήμη ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου* sei, beachtet hätte, zu der Ueberzeugung kommen müssen, dafs der Kratylos nicht zu trennen sei von jener Polemik des Theaetet, deren Beziehung auf Antisthenes durch die aristotelischen Zeugnisse völlig gesichert ist. Brandis und Susemihl hätten diesen organischen Zusammenhang um so eher bemerken müssen, da sie Schleiermacher mit vollem Recht die Beziehung von Theaetet p. 201 d auf die Megariker bestreiten [2]). Die Sprachphilosophie des Kratylos ist nur die Anwendung der im Theaetet bekämpften Erkennifstheorie. Wenn die *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου ἐπιστήμη* ist, so ist z. B. der Name des Zeus *οἷον λόγος,* aus *Δία* und *Ζῆνα* wird geschlossen, dafs Zeus es ist, *δι' ὃν ζῶμεν* und defshalb ist die *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* die *ἀρχὴ παιδεύσεως,* weil uns die richtige Zerlegung der Worte in ihre *στοιχεῖα* das Wesen der Dinge offenbart. Und was für den Träger der Ansicht des Kratylos das Wesen der Dinge ist, das wird in dem Dialog mit grofser Kunst an der Analyse einer scheinbar zufälligen Aufeinanderfolge von Worten gezeigt, es ist eine eklektische ostionische, aus Dogmen des Heraklit, Anaxagoras und Diogenes zusammengesetzte Physik und ein durch diese bedingter hylozoistischer Monotheismus, und wenn nun eben diese Lehre bezeugtermafsen den Inhalt des antisthenischen *φυσικός* bildete [3]), so sollte man billigerweise keine weiteren Beweise für die Richtigkeit der

[1]) Platos Werke II, 2 S. 15.

[2]) Gesch. d. Phil. II 1 S. 203 Genetische Entw. I S. 341.

[3]) Philodem *π. εὐσ.* Gomperz S. 72 *π)αρ' Ἀντισ || θένει δ' ἐν μὲν (τ)ῷ || Φυσικῷ λέγεται τὸ || κατὰ νόμον εἶναι || πολλοὺς θεοὺς κα || τὰ δὲ φύσιν ἕν(α).* Vgl. Cic. de deor. nat. I 13. Winckelm. S. 22.

Schleiermacher'schen Vermuthung verlangen. Mir scheinen auch erst bei der Annahme dieser Vermuthung, welche ich vorläufig als gesichert ansehe, einige Feinheiten der Einkleidung ganz verständlich zu werden. Warum trägt Sokrates die Ansicht des Kratylos vor und nicht der doch gleichfalls anwesende Urheber derselben? Weil Antisthenes jedenfalls dem Sokrates seine Weisheit untergelegt hatte; der platonische Sokrates verspottet in der Form der Selbstironie den antisthenischen. Wenn Sokrates p. 396c selbst erklärt, er würde eine Entsühnung nöthig haben, so ist unter dieser Entsühnung die ihm von Platon untergelegte Widerlegung der etymologischen Weisheit zu verstehn; die mantische Begeisterung des Euthyphron endlich, welche über den etymologisierenden Sokrates gekommen sein soll, hat eine besonders sarkastische Spitze, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Geringschätzung Antisthenes und seine Schüler auf die gewöhnlichen Seher und Hierophanten herabsahen, dieser Vergleich entspricht genau der im Jon befolgten Taktik, wo der Verächter der Rhapsoden als Rhapsode auftritt[1]). Endlich scheint mir noch eine z. B. von Heindorf seltsam mifsverstandene Stelle durch die Beziehung auf Antisthenes Licht und Salz zu erhalten p. 411a *ΣΩ*: *Ἐγείρεις μὲν ὦ ἑταῖρε οὐ φαῦλον γένος ὀνομάτων· ὅμως δὲ, ἐπειδήπερ τὴν λεοντῆν ἐνδέδυκα, οὐκ ἀποδειλιατέον, ἀλλ' ἐπισκεπτέον, ὡς ἔοικε φρόνησιν καὶ σύνεσιν καὶ ἐπιστήμην καὶ τἆλλα δὴ ἅ φῃς πάντα ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα.* Dies geht nicht auf den kymaeischen Esel in der Löwenhaut[2]), sondern auf

[1]) Mit einem Seher wird Antisthenes auch im Philebos p. 44b und p. 51a verglichen, welcher wahrsagt *οὐ τέχνῃ ἀλλὰ δυςχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς.* Für die Beziehung dieser Stelle auf Antisthenes vgl. Zeller II, 1^4 S. 308, 1.

[2]) Schaarschmidt Sammlung der Plat. Schr. S. 251: „Er . . vergleicht sich, indem er sich als mit der Löwenhaut bekleidet schildert, sogar mit einem Esel". Von ähnlichem Gewicht sind die übrigen von

Antisthenes' Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως, welchem Platon in ganz ähnlicher Weise im Theaetet für empfangne Faustschläge quittiert, indem Sokrates auf den Vergleich mit dem unerbittlichen Antaios und Skiron erwidert: Ἄριστα μέντοιγε ὦ Θεόδωρε τὴν νόσον μου ἀπῄκασας· ἰσχυρικώτερος μέντοι ἐγὼ ἐκείνων. μυρίοι γὰρ ἤδη μοι Ἡρακλέες καὶ Θησέες ἐντυχόντες καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν μάλ' εὖ συγκεκόφασιν, ἀλλ' ἐγὼ οὐδέν τι μᾶλλον ἀφίσταμαι [1]). Mir scheint nun einleuchtend, dafs die von Platon im Kratylos bekämpfte Lehre und jene Vorsehungstheorie, welche Xenophon in den beiden besprochenen Kapiteln der Memorabilien vertritt, wie sie später von den Stoikern verbunden werden, auch ursprünglich zusammengehören, mit andern Worten, dafs Xenophon den einzigen positiven Gehalt seiner Sokratik von Antisthenes entlehnt hat mit sorgfältiger aber zum Glück nicht gelungener Entfernung der Spuren physischer Speculation, und dafs die bessere Ausführung dieses τόπος bei den Stoikern daher rührt, dafs Zeno noch nicht von Sokrates, sondern von dessen Quelle Antisthenes ausging. Die Teleologie des Xenophon und das System des Kratylos setzen beide dieselbe eklektische, aus Dogmen des Heraklit Anaxagoras und Diogenes gemischte Physik voraus, beide haben sie dieselbe monotheistische Tendenz deren pantheistisch-materialistische Abstammung auch bei Xenophon noch deutlich zu erkennen ist. Hätten wir nun auch nicht Philodems bestimmtes Zeugnifs für den Monotheismus des Antisthenes,

Schaarschmidt hier und Rhein. Mus. 20 S. 321 ff. für die Unechtheit und Abgeschmacktheit des Kratylos beigebrachten Gründe. Sie beruhn auf völligem Verkennen der Feinheiten platonischer Polemik.

[1]) Die Θησέες gehn schwerlich auf eine Verherrlichung des Theseus seitens Antisthenes, da dieser Held erstlich als Stifter der Demokratie angesehn wurde und dann die Aphrodite mindestens ebenso verehrte als den πόνος, sondern wohl eher auf die geschmacklose Theseusepisode in Isokrates' Helena.

so würden auch Erwägungen allgemeinerer Art schon die Annahme empfehlen, dafs Xenophon, wo er nicht selbständig ist, sich an Antisthenes anlehnt. Zwar steht er ihm nicht ganz sclavisch abhängig gegenüber, sondern ermannt sich sogar zur Bekämpfung einiger antisthenischer Paradoxieen, aber im ganzen steht seine Sokratik durchaus auf dem Boden der kynischen Lehre, was er in seinem Symposion auch ausdrücklich anerkennt, wo Antisthenes neben Sokrates beinahe als dessen gleich bedeutender Freund erscheint. Namentlich trägt die zweite Hauptstelle, welche sich mit der von Xenophon in der ersten Ausgabe der Denkwürdigkeiten behaupteten Verwerfung der Physik durch Sokrates durch kein Kunststück der Interpretation vereinigen läfst, eine deutliche kynische Provenienzmarke. Es ist die I 6 berichtete Unterredung mit dem Sophisten Antiphon. Hier findet sich nicht nur § 10 der Grundsatz der kynischen Ethik : *Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι· τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου*, sondern wird § 5 auch wie im Symposion die gorgianische Redeweise des Antisthenes nachgeahmt : *οὐκ οἶσθ' ὅτι ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται ὁ δὲ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ.* In demselben Kapitel findet sich das wichtige mit dem xenophontischen Sokrates ganz unvereinbare Geständnifs [1]) § 14 : *καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ μετὰ τῶν φίλων διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα.* Diese *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν πάλαι σοφῶν* liegen eben in den Vorsehungscapiteln der Memorabilien und in dem System des Kratylos vor.

Ich bin mir bewufst, dafs die hier vorgetragene Ansicht von eingreifenden Folgen für unsre Auffassung über die Ueberlieferung von der Lehre des Sokrates selbst ist.

[1]) Vgl. Diels Historische Aufsätze für E. Zeller S. 257 Anm. 1.

Einmal nämlich verliert der furchtsame Versuch Xenophons, seinen Lehrer von dem Verdachte einer jeden Dogmatik zu reinigen, als ein von ihm selbst aufgegebner jedes Gewicht und zweitens erhalten wir, wenn wir das Plagiat Xenophons und die Polemik Platons verbinden, wenigstens das Spiegelbild einer dritten Ueberlieferung über Sokrates, der kynischen Sokratik, welche wir wenigstens vor näherer Prüfung als gleichberechtigt mit der platonischen und xenophontischen auffassen werden müssen. Wie verhält sich dieses Bild des Sokrates nun zu den alten uns vertrauten, ist es mit ihnen vereinbar und wie weit? Es ist weder mit dem Sokrates vereinbar, welchen uns die ersten Memorabilien gemeinsam mit den apologetischen Dialogen Platons zeigen noch mit dem ausgeprägt dogmatischen Sokrates der gröſseren platonischen Dialoge, sondern wir lernen daraus eben nur, daſs Antisthenes sich der Freiheit, seinem Lehrer sein ganzes System unterzulegen, ebenso unbedenklich als Platon bedient hat. Wenn man aus der Uebereinstimmung der späteren Memorabilien, des Kratylos und der aristophanischen Wolken schlieſsen wollte, daſs der Sokrates der Wolken doch nicht ganz aus der Luft gegriffen sei, daſs es wenigstens eine Zeit gegeben habe, in welcher Sokrates eine dogmatisch-eklektische Physik bekannt habe, so würde das meines Erachtens übereilt sein. Nur soviel ist zuzugeben, daſs sowohl Platon wie Xenophon in ihrem apologetischen Eifer etwas zu weit gehn, daſs Sokrates sich eingehender mit Physik überhaupt beschäftigt hat als sie mitunter geneigt sind zuzugestehn [1]).

[1]) Es ist auffallend, daſs sowohl Platon in der Apologie als Xenophon in den Memorabilien ihren Lehrer nur gegen den Verdacht des Anaxagoreismus vertheidigen, welchen ihm die Komödie gar nicht vorgeworfen hatte. Die Einwände, welche Xenophon mem. IV 7, 6 dem Sokrates in den Mund legt, beweisen gar nicht, daſs dieser die Naturphilosophie überhaupt miſsbilligte, sondern können bereits vom Boden der diogenischen Lehre aus gegen Anaxagoras erhoben worden sein,

Auch das wird man schon aus äufseren Gründen als wahrscheinlich annehmen, dafs bei den physiologischen Studien des Sokrates die Prüfung der in Athen vertretenen Systeme des Anaxagoras und Diogenes gewifs in erster Linie stand. Dafs er sich aber zu einem dieser Systeme oder einem aus ihnen zusammengesetzten jemals bekannt habe, ist wohl möglich, aber niemals zu erweisen. Es folgt so wenig aus der Anlehnung des Antisthenes an dieselben, als aus der Unterstellung des Aristophanes. Dafs Sokrates, wenn er jemals dogmatisierte, wahrscheinlich eher sich in der Weise des Antisthenes an die ostionische Physik anlehnte, als Platon in der Anlehnung an Eleaten und Pythagoreer voranging, ist als wahrscheinlich zuzugeben, aber kein Moment spricht entschieden dafür, dafs er jemals überhaupt dogmatisiert hat.

Wenn also Xenophons spätere Darstellung der Sokratik zwar nicht für den historischen Sokrates, wohl aber für die kynische Lehre zu verwerthen ist, so ist doch auch bei letzterer Verwerthung noch eine Modification, die Berücksichtigung einer Möglichkeit nothwendig. Wie nämlich Xenophon bei der Bekämpfung des Aristippos zwar vollständig auf dem Boden der kynischen Moral steht, als Bundesgenossen aber nicht den antisthenischen Herakles, sondern den ältern des Prodikos herbeiruft, so wäre es möglich, dafs er auch für jene teleologische Capitel auf Prodikos zurückgienge, welcher ja in so vielen Punkten Antisthenes vorgearbeitet hatte. Ganz nahe ist bereits Welcker dieser Vermuthung gekommen in seinem bahnbrechenden Aufsatz über Prodikos Kleine Schriften 2 S. 523.

mit welcher sie sich vortrefflich vertragen. Schon die ältesten Stoiker haben diesen Einwänden Rechnung getragen, und diese sind sicherlich nicht von Xenophon abhängig, sondern wahrscheinlich wieder mit diesem gemeinsam von Antisthenes. Vgl. über die zwei Arten des Feuers Zeno bei Arius Didymus frg. phys. 33 (Doxogr. p. 467) und Kleanthes bei Cicero de deorum natura II 15, 40.

Diese Möglichkeit weiter zu verfolgen, ist Welcker durch eine Interpretation der oben (S. 128) angezogenen Parabase aus Aristophanes Vögeln verhindert worden, welche mir nicht die sachgemäfs nächstliegende zu sein scheint. Welcker a. a. O. S. 516 läfst sich durch die starke Betonung der menschlichen Hinfälligkeit am Eingang jener Parabase verleiten, die Aufforderung, künftig den Prodikos laufen zu lassen, auf dessen paramythetische Schrift mit den Trostgründen gegen den Tod zu beziehn, deren Betonung der menschlichen Schwäche durch eben jene Einleitung parodiert würde. Mir scheint jedoch durch den Wortlaut des Aristophanes die Auffassung geboten, dafs ein Ueberbieten des Prodikos durch die Vögel für das folgende erst in Aussicht gestellt wird, und die die menschliche Gebrechlichkeit ausmalenden Anreden nur dazu dienen, das Bild vom Uebermuth der plötzlich emporgekommenen Vögel zu vervollständigen.

„Achtet auf uns die unsterblichen", heifst es Vers 688 ff., „damit ihr, nachdem ihr alles über die himmlischen Dinge von uns richtig gehört habt, die Natur der Vögel, die Entstehung der Götter, der Flüsse, des Erebos und des Chaos von mir richtig wissend in Zukunft dem Prodikos mit Schlägen droht." Hier ist ganz klar ausgesprochen, dafs die Weisheit, durch welche Prodikos überboten werden soll, sich mit Kosmogonie befafst, mithin war auch die Weisheit des Sophisten kosmogonisch und sie ist es, welche im folgenden parodiert wird. Nun finden sich aber im folgenden mit grofsem Geschick die beiden *τόποι,* welche den Anfang und den Schlufs der xenophontischen Teleologie bilden, die Ordnung der Jahreszeiten und die Fürsorge durch Mantik von den Göttern auf die Vögel übertragen, es liegt also die Vermuthung nahe, dafs Prodikos auch in den übrigen Punkten bereits Xenophon vorangegangen war. Auch den Titel der in Betracht kommenden Schrift hat Welcker bereits aus Galen ans Licht ge-

zogen, sie handelte *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (Galen *περὶ δυνάμεων φυσικῶν* 2, 9 Tom. II S. 130), und obwohl Welcker die Uebereinstimmung der aristophanischen Parabase mit den Vögeln entgeht, spricht er doch a. a. O. S. 523 die Vermuthung aus, der Inhalt jener Schrift sei den Ausführungen Xenophons in den Memorabilien IV, 3 verwandt gewesen. Ich glaube daſs diese Vermuthung das richtige trifft.

Wie genau sich Aristophanes an das parodierte Original hält, ist schwer auszumachen. Wenn man jedoch sich den im Axiochos von Prodikos vertretenen Pessimismus vergegenwärtigt, so möchte man auch die Anlehnung an die Orphiker in der aristophanischen Parabase für Prodikos selbst in Anspruch nehmen.

Es ist hier wie gewöhnlich gleichbedeutend mit einer Anlehnung an den Kynismus, wenn Xenophon sich an Prodikos anschlieſst, da Antisthenes jenem gesinnungsverwandten Sophisten sehr viel verdankte. Man könnte es als eine Art Selbstbekenntniſs Xenophons betrachten, wenn er im Symposion IV 62 den Antisthenes von Sokrates scherzend als guten Kuppler loben läſst, weil er den Prodikos als Lehrer empfohlen habe. Daſs die Schriften des Prodikos einen bedeutenden dogmatischen Gehalt hatten, welcher sich mit der üblichen Annahme einer allgemein sophistischen Skepsis allerdings schlecht verträgt, sollte schon seit der Abhandlung Wolckers nicht Wunder nehmen und findet seine Analogie in dem von Sauppe nachgewiesenen, durchaus eklektisch-dogmatischem System des Sophisten Antiphon.

Es erhebt sich nun die weitere Frage, wie weit Prodikos auch der im Kratylos bekämpften Weisheit vorgearbeitet habe. Da er sich vorwiegend auch mit der *ὀνομάτων ὀρθότης* beschäftigt hat, so liegt die Annahme nahe genug, daſs auf jenen Studien die etymologische Theorie des Kratylos beruhe. Ja Sokrates selbst scheint

den ursächlichen Zusammenhang anzudeuten, wenn er p. 384b erzählt, er habe nur die billige Vorlesung des Prodikos gehört. Dafs die Erörterungen über die Natur der Sprache in die Sophistenzeit zurückreichen, ist sicher. Ferner gestattet uns das einzige Fragment, welches Galen a. a. O. aus Prodikos *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* erhalten hat, den Schlufs, dafs Prodikos eine *φύσει ὀρθότης ὀνομάτων* annahm, welche, theilweise durch den Sprachgebrauch beeinträchtigt, nach Kräften wieder herzustellen sei. Er wollte nämlich für *φλέγμα* die übliche Bedeutung Schleim nicht gelten lassen, da das Wort mit *φλέγω* zusammenhänge und gebrauchte es daher nur für entzündete Stoffe. Einige Spuren der sophistischen Controverse über die Natur der Sprache haben die Mediciner uns noch bewahrt, wahrscheinlich in Zusammenhang stehend mit Prodikos' Bekämpfung des medicinischen Sprachgebrauchs. Ein Anhänger der *θέσις*-Theorie ist im Widerspruch mit der Ueberlieferung über die Pythagoreer (Proclus schol. in Cratylum 15 ed. Boissonade p. 7) der pythagoreisch gefärbte Verfasser von *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* c. 5 (Littré VI S. 40). *Καὶ τούτων* (sc. der vier Flüssigkeiten) *πρῶτον μὲν κατὰ νόμον τὰ οὐνόματα διωρίσθαι φημὶ καὶ οὐδενὶ αὐτῶν τωὐτὸ οὔνομα εἶναι, ἔπειτα κατὰ φύσιν τὰς ἰδέας κεχωρίσθαι, καὶ οὔτε τὸ φλέγμα οὐδὲν ἐοικέναι τῷ αἵματι οὔτε τὸ αἷμα τῇ χολῇ, οὔτε τὴν χολὴν τῷ φλέγματι.* Aehnlich wie Prodikos denkt dagegen der Verfasser de carnibus wenn er c. 4 (Littré VIII S. 588) bemerkt, man nenne das Rückenmark mit Unrecht *μυελός*, da es von dem andern Mark verschieden sei, welches keine Haut um sich habe. Wenn nun auch der Zusammenhang zwischen der Synonymik des Prodikos und der Sprachtheorie des Kratylos unverkennbar ist, so läfst sich bei der spärlichen Ueberlieferung doch nicht feststellen, wie weit hier Prodikos etwa im einzelnen bereits vorgearbeitet hatte. Indefs läfst sich nachweisen, dafs inhaltlich die von Kratylos ver-

tretne Lehre Elemente von Prodikos entlehnt hat. Die Theorie des Prodikos von der Entstehung vieler Götter durch Apotheose des Nützlichen findet sich befolgt in der Erklärung der Namen der Demeter und des Dionysos. Ferner ist es anerkannt, dafs Prodikos in den Tagenisten des Aristophanes eine wichtige Rolle spielte, und dafs speciell das erste Fragment über die Vorzüge des Pluton (Stob. flor. 121, 18, Meineke II, 2 S. 1147) eine Darstellung seiner Lehre enthielt (Welcker a. a. O. S. 508). Durch ganz dieselbe Argumentation wird aber in Platons Kratylos p. 403 b ff. die Güte des menschenfreundlichen Herrschers Hades bewiesen.

Werfen wir von hier aus einen Rückblick auf die so verwandten gleichfalls orphisch gefärbten Ausführungen über die Unterwelt im Gorgias, so ist allerdings die Möglichkeit zuzugestehn, dafs auch diese auf Prodikos zurückgehn, denn die oben nachgewiesene Widerholung der dort gebrauchten Gleichnisse in der kynischen Literatur würde dagegen durchaus nicht sprechen. Wahrscheinlicher ist mir jedoch die oben S. 87 ausgesprochene Vermuthung, dafs hier eine Weiterbildung der Lehre des Prodikos durch Antisthenes vorliegt, schon wegen der systematischen Ausbildung der etymologisch-allegorischen Erklärung. Die orphische Mystik in jenen Ausführungen spricht durchaus nicht gegen diese Annahme. Denn wenn es auch glaubliche Ueberlieferung ist, dafs Antisthenes sich über die Mysterien mit herbem Spotte zu äufsern pflegte, so galt dieser Spott so wenig dem orphischen Gedichte, als die Verachtung der Rhapsoden Homer. Er verachtete in beiden Fällen nur die nach seiner Ansicht verkehrte Auffassung im einfachen Wortsinn, er glaubte hinter die ὑπόνοιαι erst durch seine allegorische Interpretation gekommen zu sein. Da diese nicht von den Sophisten, sondern wie oben gezeigt wurde von Diogenes und den Anaxagoreern stammt, so ist es wahrscheinlich, dafs die

Allegorieen des Sokrates im Gorgias auch erst auf Antisthenes und nicht bereits auf Prodikos zurückzuführen sind, obwohl, wie die Analyse der xenophontischen Teleologie uns gelehrt hat, es nicht ausgeschlossen ist, dafs sich bereits Prodikos eklektisch an Anaxagoras und Diogenes anlehnte.

Mit ziemlicher Sicherheit können wir jetzt nach Feststellung des übrigens bereits von Welcker gebührend gewürdigten engen Zusammenhangs zwischen Prodikos und Antisthenes die Spuren kynischer Dogmen, welche sich bereits bei Euripides finden, für Prodikos in Anspruch nehmen. Wenn unser Material nicht ausreichte, um in Euripides' Antiope den Standpunkt des Zethos mit Sicherheit als den des Sophisten Antiphon zu erweisen, so können wir mit gröfserer Bestimmtheit in der Lebensweisheit des Amphion die Philosophie des Prodikos erblicken, und haben in der Anlehnung des platonischen Gorgias an dieses Stück indirect die beste Bürgschaft für die Bedeutung des sonst von Platon gering geschätzten Sophisten und die Berechtigung der Welcker'schen Auffassung desselben. Auffallend kynische Sätze sind bei Euripides namentlich noch die Auffassung des Adels und der *νοθεία* als rein conventioneller Begriffe, wie denn überhaupt der von Hippias in den Vordergrund gestellte sophistisch-kynische Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* bei Euripides eine grofse Rolle spielt [1]), ferner die Gleichgültigkeit gegen das Geschick der Leiche frg. 176 (Antigone). Letzterer Zug gehört speciell zu den von Welcker an Prodikos als national keisch erkannten Eigenheiten.

Einem Einwande gegen die Erklärung der Stoa in den Memorabilien und im Kratylos durch die Annahme der Benutzung beziehungsweise Reproduction der theologischen Lehren des Prodikos und Antisthenes ist zum

[1]) Vgl. den Anhang III über Hippias.

Schlusse noch zu begegnen. Es könnte eingewandt werden, dafs der xenophontische Sokrates ja gar nicht Monotheist ist, da er neben dem εἷς θεὸς ὁ τὸν ὅλον κόσμον συνέχων καὶ συντάττων noch andre Götter anerkennt, dafs mithin Antisthenes, dessen Monotheismus ausdrücklich bezeugt ist, von Xenophon nicht benutzt sein könne, sondern allenfalls Prodikos, welcher sich dann weniger weit von der Volksreligion entfernt haben würde. Das wäre für die eine Stelle ja möglich, welche mit Krische zu verdächtigen kein genügender Grund vorliegt; nothwendig ist aber diese Annahme nicht, denn der Unterschied der xenophontischen Theologie von der im Kratylos dargestellten Lehre kann auch ein rein scheinbarer sein. Es liegt im Wesen eines jeden pantheistischen Monotheismus, dafs er polytheistische Anwandlungen nicht absolut ausschliefst. Da die Gottheit nicht persönlich gedacht wird, welcher Anschein allerdings bei Xenophon durch die apologetische Polemik gegen die an Leukipps und Anaxagoras Entseelung der Materie unmittelbar anknüpfenden Athëisten zum Theil hervorgerufen wird, so hindert nichts, einzelne Theile der gottbeseelten Welt auch für sich als göttlich zu fassen. Die untergeordneten Götter Xenophons, welche uns dienen, würden dann etwa die drei Elemente sein, deren Wohlthaten vorher hervorgehoben worden sind [1]). Wenn man sich nun erinnert, dafs nach der Lehre des Prodikos, welche Kritias weiterbildete und welche, wie wir sahen auch im Kratylos benutzt wird, die Menschen das ihnen nützliche vergött-

[1]) Doch sind noch manche andre Vermittlungen zwischen Polytheismus und monistischem Pantheismus denkbar. Namentlich vergleiche man die Lehre des Chrysipp über das Verhältnifs des Zeus-Kosmos zu den andern Göttern bei Plutarch de Stoic. repugn. 39. Etwas abweichend fafst Freudenthal den scheinbaren Widerspruch Archiv f. Gesch. d. Phil. I S. 329. 346. Ich würde auf die interessante Frage gerne näher eingegangen sein, wenn ich den gehaltvollen Aufsatz gekannt hätte, als ich obiges schrieb; doch hoffe ich, dafs Verständigung sich erzielen läfst.

licht haben, so werden wir auch hier bei Xenophon die Spur des Sophisten wieder erkennen und würden den in jener Stelle ausgesprochnen Polytheismus nur für beschränkt gültig aufzufassen haben, indem die Göttlichkeit auch der Elemente anerkannt wird in sofern, als in ihnen das Walten des eínen göttlichen Hauches, der die ganze Welt durchdringt und zusammenhält zum besten der Menschheit, besonders augenfällig ist. Während man die religionsgeschichtliche Theorie des Prodikos häufig im Sinne einer rationalistischen Aufklärung aufgefafst findet, ist es mir wahrscheinlicher, dafs sie dem Bedürfnifs einer monistisch-pantheistischen Reform ihren Ursprung verdankte. Sie würde dann unmittelbar an die Erneuerung der xenophanischen Bedenken gegen die Volksreligion anknüpfen, welche wir oben vermuthungsweise auf Protagoras zurückführten, und deren Spuren wir bei Euripides und Aristophanes verfolgten. Eine unmittelbare Fortsetzung dieses Bestrebens des Prodikos würde die im Kratylos entwickelte Theorie sein. Auch hier wird ja für die Entstehung des Polytheismus eine gewisse Berechtigung eingeräumt; man mufs ihn nur richtig deuten, das heifst durch etymologische Allegorie auf einen monistischen Pantheismus zurückführen. Uebrigens findet sich auch hier eine polytheistische Wendung in Form der allerdings den Hellenen ganz geläufigen Anerkennung der Göttlichkeit der Gestirne und der Bedeutung ihrer Natur für die Auffassung vom Wesen der Götter. Es ist zu betonen, dafs Aristoteles nicht verschmäht hat, diese Theorie von Platons Gegner zu übernehmen, wie er, abgesehn vom Dualismus, diesem in der Theologie überhaupt weit näher steht als Platon, vorzüglich in dem Einflufs, welchen er der ostionischen Physiologie gestattet. Gemeinsam sind alle drei *τόποι*, Vergötterung (gerechtfertigte) der Gestirne, Vergötterung des nützlichen und schädlichen und Mythologisierung der Naturvorgänge von den Stoikern aufgenommen worden, und

auch diese Thatsache spricht dafür, dafs bereits die Hypothese des Prodikos dieselbe Tendenz hatte, wie die von Kratylos vertretene Theorie. Für eine der wichtigsten späteren Bearbeitungen dieser stoischen Theologie, das Werk des Poseidonios *περὶ θεῶν* kann ich jetzt auf die gründliche und überzeugende Behandlung durch Wendland verweisen [1]), ein andrer wichtiger Durchgangsgunkt waren, mehr als Ciceros flüchtige Compilationen die loghistorici Varros, namentlich wohl der Tubero, die gemeinsame Quelle für Censorin und Lactanz. Varro ging in der Quellenbenutzung jedenfalls über Panaitios und Poseidonios zurück, das beweist die grofse Rolle, welche die ionische Physiologie und das Etymologisieren bei ihm spielt; wahrscheinlich, wie wir oben sahen, auf Chrysippos. An die Spitze dieser ganzen Literatur würde, wenn ich richtig vermuthet habe, jetzt Prodikos *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* treten, worin der Sophist stark von Diogenes und vielleicht auch von Archelaos abhängig ist, während die Berührungen mit Anaxagoras mittelbar zu sein scheinen. Wefshalb Xenophon hier wahrscheinlich ähnlich wie für den Herakles über seinen nächsten Gewährsmann Antisthenes auf dessen Vorgänger Prodikos zurückgriff, dafür lassen sich verschiedene Gründe denken. Vielleicht scheute er vor Antisthenes kühnen Analogieen, welche sich bei Prodikos noch nicht finden mochten, überhaupt mochte Antisthenes noch weit kühner dogmatisieren. Dafs aber auch Xenophons Vorlage weit dogmatischer war, als es den Anschein hat, hoffe ich gezeigt zu haben. Xenophon machte aus einer jedenfalls fortlaufenden Prosaschrift zwei schlechte Dialoge, welche er an verschiedene Stellen seines Werkes vertheilte, um diesem nachträglich den Anschein positiven Gehalts zu verschaffen. Dafs hierbei die Umarbeitung des kosmologischen Theiles weit schlechter aus-

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie I S. 200 ff.

fiel, liegt an gröſserer, Xenophons Kräfte übersteigenden Schwierigkeit, hier das Physiologische spurlos auszumerzen.

Wenn Prodikos in seiner teleologischen Naturbetrachtung die Arbeiten der jüngsten Physiologen fortzusetzen scheint, so steht er damit auch unter den Sophisten nicht allein. Sehr verwandt ist der Schöpfungsmythos in Platons Protagoras. Ueber verwandte Bestrebungen des Hippas vergleiche man den Anhang über diesen Sophisten.

Wenn die Teleologie bei Xenophon schon eine ausgesprochen apologetische Färbung zeigt, so sollte diese teleologische Betrachtungsweise doch, ehe die Kirchenväter sie umwertheten, in dem nächsten Jahrhundert in einer andern Richtung fruchtbar werden, als welcher sie ihre Entstehung verdankte, nämlich für die exacte Naturbeobachtung. Daſs die apologetischen Bestrebungen mehr zurücktreten, liegt einfach daran, daſs über die Existenz der Götter in den maſsgebenden Schulen keine Meinungsverschiedenheit herrschte. In unnöthigem Umfange wird der alte apologetische Apparat, welcher ursprünglich der Bekämpfung weit radikalerer Ansichten galt, dann fortgeführt von den Stoikern gegen die Epikureer, welche ja nur die göttliche Weltregierung leugneten. In der Anwendung der Teleologie auf die Naturforschung hat Demokrit jedenfalls dem Aristoteles weiter vorgearbeitet, als aus den Aeuſserungen des letzteren für uns erhellt. Um so weniger kann es bei der gewohnten Kargheit des Aristoteles in der Anerkennung Wunder nehmen, wenn er frühere Vorgänger in dieser Richtung gar nicht erwähnt. Ein kümmerlicher Nachhall einer teleologischen Anatomie Demokrits, dessen Grundzüge zu verdächtigen aber kein Grund ist, findet sich unter den pseudhippokrateischen Briefen gleichfalls unter dem Titel *περὶ φύσιος ἀνθρώπου.*

Kapitel VII.

Zu Aristipp und zur Geschichte der Hedonik und des Sensualismus.

Dafs dem Verfasser des Gorgias der Hedonismus des Aristippos höchst verwerflich erschienen sei, und dafs in seinen Dialogen die Polemik gegen diese Lebensauffassung im Vordergrund stehe, sollte man mit Entschiedenheit erwarten. Je mehr man aber nach Spuren dieser Polemik sucht, um so weiter kommt man von dieser Erwartung zurück. Dafs die Lustlehre, welche Kallikles im Gorgias vertritt, nicht jene des Aristippos ist, haben wir oben gesehn. Während Aristipp wahrscheinlich von Heraklits Philosophie ausgeht, und seine Ethik wenigstens äufserlich folgerichtig aus seiner sensualistischen Erkenntnifstheorie entwickelt gewesen zu sein scheint, geht die Ethik des Kallikles von einem dogmatisch construierten Naturrecht und einer unkritischen Verwerfung alles conventionellen Herkommens aus, und hat zu ihrer Ergänzung die von Platon in den Gesetzen bekämpfte Physik, welche weder mit Aristipp noch mit Demokrit etwas zu thun hat, sondern auf rein sophistischem Boden steht. Dafs es Platon mit der Verwerfung des Hedonismus Ernst war, zeigt der Umstand, dafs er seiner Bekämpfung noch einen sehr ernstlich durchgearbeiteten Dialog widmet, dessen verhältnifsmäfsig späte Abfassung jetzt wohl allgemein zugestanden ist, den Philebos. Aber auch hier findet man Aristipp nur vorübergehend berücksichtigt und in einer Weise, welche von der sonst so leidenschaftlichen Art platonischer Polemik lebhaft absticht. Dafür, dafs unter den p. 53 c erwähnten *κομψοί*, welchen man Dank wissen müsse, da sie die Lust für ein Werden erklärten, Aristipp zu verstehn sei, hat neuerdings wieder Zeller überzeugende Gründe

beigebracht[1]). Nun hat Usener[2]) durch Verweisung auf Aristoteles nikomachische Ethik X 2 p. 1272 29 ff. erwiesen, dafs der Vertreter des von Platon im Philebos bekämpften Hedonismus ein Platon sonst sehr nahestehender Forscher, der berühmte Mathematiker und Astronom Eudoxos aus Knidos war. Aristoteles wirft sich nämlich an jener Stelle zum Schiedsrichter über die vom platonischen Sokrates und die von Philebos vorgebrachten Argumente auf, nennt aber statt des letzteren gleich den historischen Vertreter jener Ansicht, Eudoxos. Gegen diesen nun ruft Platon a. a. O. den Vertreter eines anders begründeten Hedonismus, Aristipp zum Bundesgenossen an. Es liegt ja allerdings ein gewisser Humor darin, dafs dieser wider ein so verwandtes System zeugen mufs, aber Platon ist doch weit entfernt von herbem Spott und sittlicher Entrüstung. Nicht einmal besonders widerlegt wird Aristipp; denn es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dafs die Widerlegung der Lustlehre im Philebos nur unter zwei Voraussetzungen Anspruch auf Gültigkeit haben kann, welche Aristipp sicherlich nicht, wohl aber Eudoxos anerkannte. Das ist einmal die bei Platon und Eudoxos auf ihrer Beschäftigung mit der Mathematik und Astronomie beruhende unbedingte Bevorzugung des Seins vor dem Werden, dann die verwandte von den Pythagoreern entlehnte Unterscheidung zwischen *πέρας* und *ἄπειρον* und der höhere Rang des ersteren. Ein Anhänger Heraklits ist aber mit diesen willkürlichen Voraussetzungen nicht zu widerlegen.

Nun könnte man meinen, der Mangel an Schärfe gegen Aristipp sei hervorgerufen durch die Milde des Alters, welche sich überhaupt in dem ganzen Dialog bemerkbar

[1]) Archiv für Gesch. d. Phil. I S. 172 ff., Phil. d. Griech. II 1[4] S. 352, 1.

[2]) Preufsische Jahrbücher Band 53 (1884) S. 16.

mache. Nicht nur die Bekämpfung des Philebos ist rein sachlich ohne jede Erregung durchgeführt, sondern es wird auch, wie oben S. 33 gezeigt wurde, den sittlichen Grundsätzen des verstorbenen Gorgias nachträglich eine Ehrenerklärung zu Theil, ja sogar der alte Gegner Antisthenes, welcher allerdings inzwischen wohl auch gestorben ist, wird p. 44b und 51a als Verbündeter angerufen [1]) und dabei seine edle Naturanlage und sein richtiger moralischer Instinct anerkannt. Aber diese allerdings auffallende Beobachtung genügt doch nicht, um die geringe Berücksichtigung Aristipps in den früheren Dialogen zu erklären; denn auch da, wo, wie wir sehn werden, Polemik gegen Aristippos wahrscheinlich ist, wird ein Centralangriff auf seine Ethik stets vermieden, vielmehr handelt es nur sich um erkenntnifstheoretische oder ästhetische Fragen. Es wäre ja möglich, dafs die Sparsamkeit in der Polemik daher rührte, dafs Platon der geistreiche und liebenswürdige Mann, welchen er in Syrakus gründlich kennen zu lernen Gelegenheit hatte, gar nicht unsympathisch war; bei einem so leidenschaftlich individuell beanlagten Manne, wie Platon war, würde es nichts befremdliches haben, wenn persönliche Sympathieen und Abneigungen oft eine gröfsere Rolle als sachliche Momente gespielt hätten. Das mag sein, aber eine andre Rücksicht kommt jedenfalls hinzu. Der eigentliche Antipode des Aristippos war Antisthenes und, obwohl Platon der Lustlehre nicht die asketische Apathie des Antisthenes entgegensetzte, welche er ja bereits im Gorgias abweist, so wird er ihm in den gegen die Lustlehre vorgebrachten Gründen grofsentheils haben Recht geben müssen. Da er nun hier nicht von dem älteren sonst so verhafsten Genossen abhängig scheinen will, so ignoriert er die Ethik Aristipps gänzlich. Wahrscheinlich hielt er diese kecke, keine Paradoxieen scheuende Aus-

[1]) Zeller Philos. d. Gr. II 1⁴ S. 308, 1.

prägung der Lehre auch für keine ernstliche Gefahr, welche ja denn auch thatsächlich nach wenigen Generationen in ihr Gegentheil umschlug.

Daſs dagegen über das Hauptprincip der Ethik zwischen Aristipp und Antisthenes heftige Streitschriften gewechselt wurden, würde allein schon aus dem apokryphen Briefwechsel folgen, welcher zu einer Zeit entstanden ist, als die Schriften der fingierten Verfasser noch bekannt waren ja meist sogar, als sie im Vordergrunde des literaturgeschichtlichen Interesses standen, weſshalb das in jenen Briefen fingierte Verhältniſs meist einen historischen Hintergrund hat. Erhalten haben wir eine Ausführung des Krates gegen das *τέλος* Aristipps *ὅτι οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα βίον ἐκ τῶν πλεοναζουσῶν ἡδονῶν ἐγκρῖναι* durch Teles bei Stobaeus flor. 98, 72. Der Beweis besteht einfach in einer anschaulichen und anmuthig ausgeführten Schilderung, wie sehr in jedem Lebensalter von der Wiege bis zur Bahre die *ἀνιαρά* die *ἡδέα* überwiegen. Die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit dem gleichfalls kynischen Dialoge Axiochos hat v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos (Philol. Unters. III) S. 295 Anm. 6 erkannt. Ein Schluſs auf die Abfassungszeit des Axiochos ist jedoch aus dieser Verwandtschaft nicht zulässig, denn an beiden Orten liegen späte Bearbeitungen eines Themas vor, dessen Behandlung bereits weit früher ausgeprägt war.

Das geht schon daraus hervor, daſs Krates gegen Windmühlen ficht; denn Theodoros, welcher zu seiner Zeit die kyrenaeische Schule leitete, hatte den bekämpften Satz des Aristippos gar nicht aufrecht erhalten (vergleich Laert. Diog. II 98). Man müſste dann annehmen, daſs Krates gegen den jüngeren Aristipp polemisiere, was wenig wahrscheinlich ist, da dieser in Kyrene geblieben zu sein scheint, so daſs seine Schriften im vierten Jahrhundert schwerlich schon im Mutterlande beachtet wurden. Auch auf Hegesias und Annikeris trifft die Polemik des Krates nicht zu.

Aufserdem hat es den Anschein, als ob Krates bereits von Aristoteles citiert würde :

Stobaeus l. l. :	Aristoteles eth. Nic. I 13 p. 1102 b 5 :
πρῶτον μὲν γὰρ τοῦ παντὸς χρόνου ὁ ἥμισυς ἀδιάφορος ἐν ᾧ καθεύδω.	ὁ δὲ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων [1]).

Dies Zusammentreffen wird am einfachsten durch die Annahme erklärt, dafs hier Antisthenes von Aristoteles citiert, von Krates reproduciert wird und dafs bereits er die kratetischen Argumente gegen Aristipp den älteren vorgebracht hatte, wo sie vollkommen am Platze sind. Das läfst sich auch noch auf anderm Wege mit ziemlicher Sicherheit beweisen. Wegen effectvoller Wortstellung hat uns Demetrius de elocut. 261 (p. 137) ein Fragment des Antisthenes bewahrt (Winckelmann S. 52 XIV) : ποιητικὸν δὲ δεινότητός ἐστιν καὶ τὸ τέλει τιθέναι τὸ δεινότατον· παραλαμβανόμενον γὰρ ἐν μέσῳ ἀμβλύνεται, καθάπερ τὸ Ἀντισθένους· σχεδὸν γὰρ ὀδυνήσει ἄνθρωπος ἐκ φρυγάνων ἀναστάς. Es folgt doch wohl aus den letzten Worten, ἐκ φρυγάνων ἀναστάς, und ihrer eindrucksvollen Stellung, dafs der irdische Jammer über das Kindesalter hinaus verfolgt war. Wir hätten also ein vollständiges Seitenstück zu Krates Ausführungen vorauszusetzen, welches dieser nur durch die Schilderung der Leiden des Wickelkindes ergänzt hätte.

Aber auch Antisthenes hat dies Thema nicht zuerst

[1]) Weitere Anwendungen dieses Satzes : Plutarch aquae et ignis comparatio 12 καὶ μὴν ὀλίγου χρόνου καὶ βίου τοῖς ἀνθρώποις δεδομένου, ὁ μὲν Ἀρίστων φησὶν, ὅτι ὁ ὕπνος, οἷον τελώνης, τὸ ἥμισυ ἀφαιρεῖ τούτου. Vgl. auch Clemens Alexandrinus paedagog. II 9 p. 187 Sylb. und Lucrez III 1047.

behandelt. Schon Welcker [1]) hat bemerkt, daſs der Axiochos im wesentlichen auf Prodikos' paramythetische Schrift zurückgeht, welcher auch hier wieder wie so oft als Vorgänger der Kyniker erscheint. Aber auch Aristippos hat seinen Vorgänger im fünften Jahrhundert, gegen welchen vielleicht der Herakles des Prodikos ebenso gerichtet war, wie gegen Aristipp der des Antisthenes.

Vom Sophisten Antiphon wissen wir aus Xenophons Memorabilien I 6, 2, daſs er seinen Schülern *εὐδαιμονία* verhieſs und ferner, daſs er diese nicht, wie der an jener Stelle kynisch gefärbte Sokrates, in der Bedürfniſslosigkeit erblickte, sondern als abhängig vom Besitz äuſserer Güter betrachtete. Nun würde man allerdings gegen Antiphon nicht haben kämpfen können durch Nachweis des überwiegenden Elends im menschlichen Leben; gerade von diesem war er tief durchdrungen und sein Hedonismus ruht auf pessimistischer Grundlage. Darin stimmt er vollkommen mit Prodikos überein: *Εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος θαυμαστῶς ὤ(ς) [μακάριε] καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνὸν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ αναμεμιγμένα λύπαις μεγάλαις* (Stob. flor. 98, 56, Blaſs Antiphon frg. 132 S. 144). Diesen Satz unternimmt er dann im einzelnen nachzuweisen ganz wie Antisthenes und Krates; erhalten ist uns der Nachweis für einen Lebensabschnitt, wo er am schwierigsten scheint, die hoffnungsreiche Zeit der jungen Ehe bei Stobaeus flor. 68, 37 (Blaſs frg. 131 S. 142) [2]), für welche ausgeführt wird, wie auch dies Glück eine Quelle unendlicher Schmer-

[1]) Kleine Schriften II S. 515, auch die Abhängigkeit des Krates von Prodikos ist Welcker nicht entgangen. Ebenda S. 511.

[2]) Wie wir schon in der Antiope des Euripides sichre Berücksichtigung des Prodikos und sehr wahrscheinliche des Antiphon fanden, so gibt es auch für dies Fragment des Antiphon unter den Bruchstücken des Tragikers auffallende Parallelen. Vgl. frg. 547 (Stob. flor. 67, 1 und namentlich frg. 900 (Clemens Alex. Str. III p. 520).

zen und Sorgen ist. Dafs aber der Nachweis für das ganze Leben versucht war, geht schon aus dem ersten Satze jener Stelle hervor: *Φέρε δὴ προελθέτω ὁ βίος εἰς τὸ πρόσθεν καὶ γάμων καὶ γυναικὸς ἐπιθυμησάτω.* Subject ist der Normalmensch, an dessen Lebenslauf das Ueberwiegen des Elends nachgewiesen wird. Hätte Antiphon nun an göttliche Vorsehung und jenseitige Vergeltung geglaubt, so hätte er zu derselben resignierten Lebensauffassung wie Prodikos und die Kyniker gelangen müssen. Aber dies ist der Punkt, wo die Wege auseinandergehn. Mit deutlicher Beziehung auf Prodikos sagt Antiphon (Stob. flor. 16, 19, Blafs frg. 127 S. 140): „Es gibt Menschen, die dieses Leben nicht leben, sondern mit grofsem Eifer sich rüsten, als würden sie ein andres Leben leben, nicht das gegenwärtige, und unterdefs geht unbenutzt die Zeit vorbei.“ Gerade deshalb ist seine Lebensweisheit: Carpe diem, denn „unser Leben gleicht einem Tage“ [1]) und „zurückversetzen wie einen Stein beim Brettspiel kann man das Leben nicht“ [2]).

Es scheint im Wesen jedes Hedonismus zu liegen, dafs, wie er von den verschiedensten Voraussetzungen ausgehn kann, aus diesen auch mit Leichtigkeit die entgegengesetzten Folgerungen gezogen werden können, da Genufsfreudigkeit und Resignation nicht Sache der Ansicht, sondern der Gemüthsanlage und Stimmung sind, und ihre philosophisch logische Begründung stets lückenhaft bleiben mufs. So ist es denn ganz natürlich, dafs die Hedonik des Antiphon den Kynikern Waffen gegen Aristipp liefert, wie Aristipp selbst Platon Waffen gegen Eudoxos, dafs die Lustlehre Aristipps schon unter Hegesias in dumpfe Verzweiflung umschlägt. Andrerseits wird der Kynismus spätestens unter Bion hedonisch. Zwischen diesem und

[1]) Stob. flor. 98, 63, Blafs frg. 133 S. 144.

[2]) Harpocration *ἀναθέσθαι* Blafs frg. 106 S. 137.

Antiphon finden sich auffällige Berührungspunkte, nicht nur in der Weltanschauung sondern auch in dem blühenden Bilderreichthum und der dramatischen Lebendigkeit der Sprache. Sollte hier mittelbarer oder unmittelbarer Zusammenhang vorhanden sein, so wäre der Causalnexus der Hedoniker von Antiphon bis Horaz gesichert, wobei die Steigerung der eklektischen Weitherzigkeit interessant zu beobachten ist. Während Bion neben den kynischen Tugendspiegeln und Stilpon Aristipp und Theodoros in seinen Katechismus aufnimmt, welche ihm seinen Kynismus völlig verfälschen, übernimmt Horaz nicht nur diese Verbindung, sondern aufserdem aus der Popularphilosophie posidonischer Richtung auch noch Chrysipp und Krantor in friedlicher Eintracht, während er sich ein andermal als Epicuri de grege porcus fühlt.

Ich mufs hier darauf verzichten, auf die interessante Frage nach den culturgeschichtlichen Existenzbedingungen der hedonischen Systeme einzugehn. Für das Alterthum scheint jedoch so viel festzustehn, dafs stets gleichzeitig der entgegengesetzte Standpunkt, die Philosophie der Askese und Entsagung einen Vertreter findet. Wir haben neben Antiphon Prodikos, neben Aristipp Antisthenes, neben Eudoxos Xenokrates, neben Bion Hegesias, neben Epikur die Stoa, neben Horaz die Neubelebung des Pythagoreismus, wie er uns im fünfzehnten Buch von Ovids Metamorphosen und im System des Nigidius Figulus entgegentritt.

Auch über eine erkenntnifstheoretische Controverse zwischen Aristippos und Antisthenes würden wir die Akten besitzen, wenn die von mir Antisthenica S. 56 ff. versuchte Erweiterung einer Hypothese Schleiermachers Zustimmung fände. Ich hatte mit Schleiermacher (Platos Werke II 1³ S. 127) angenommen, dafs die erste Definition Theaetets, dafs die Erkenntnifs mit der Wahrnehmung identisch sei, welche durch Verbindung mit dem Hauptsatz des Prota-

goras und des Heraklit erläutert wird, nicht die des Protagoras sondern die des Aristipp sei. Maſsgebend war für mich hauptsächlich die Beobachtung, daſs Platon p. 152 a und c klar anzudeuten scheint, daſs erst im Sinne desjenigen, welcher die Definition αἴσθησις ἐπιστήμη aufgestellt hat, die Verbindung des protagoreischen Satzes mit der Philosophie Heraklits vorgenommen wird, mithin von einer jüngeren Erkenntniſstheorie als der des Protagoras die Rede sein müsse, was jetzt auch von Bonitz angenommen zu werden scheint (Platonische Studien[3] S. 50 Anm. 2). Ich hatte dann vermuthet, daſs die Einwendungen, welche schon Bonitz als in Platons Sinne nicht stichhaltige bezeichnet hatte (1. Aufl. S. 48, 2. Aufl. S. 50), auf eine Schrift des Antisthenes gegen Aristipp und Protagoras zurückgehen, und ausgeführt, wie Platon hier den Schiedsrichter zwischen seinen beiden Mitschülern spielt, indem er zwar die Lehren beider verwirft, aber erst zur Widerlegung des Aristipp-Protagoras schreitet, nachdem er nicht ohne Behagen diesen von seinem folgerichtigeren Standpunkt aus die ebenso polternden als zum Theil kurzsichtigen Angriffe des Antisthenes hat zurückweisen lassen. Die Vermuthung, daſs jene Einwendungen von Antisthenes herrühren, ist angenommen worden von Natorp Forschungen zur Gesch. d. Erkenntniſsproblems S. 10 ff., von Heller bei Bonitz S. 52 Anm. 5 und auch von Zeller Phil. d. Griech. II 1[4] S. 301 Anm. 1. Dagegen glaubt Zeller ibid. S. 350 Anm. 2 den Gedanken an Aristipp abweisen zu sollen, weil diese Beziehung nöthigen würde, Aristipp eine Inconsequenz, die Anlehnung an die dogmatische Physik Heraklits zuzutrauen, wozu Zeller sich nur dann entschlieſsen würde, wenn anderweitig nachgewiesen wäre, daſs Platon im Theaetet von Aristipp rede.

Bei dem wohlbegründeten Ansehn des ausgezeichneten Werkes auf der einen Seite, auf der andern der Wichtigkeit der Frage, namentlich auch für die Beurtheilung des

Protagoras selbst, sei es mir gestattet, noch einmal eingehender die Gründe darzulegen, weſshalb ich glaubte, daſs der von Zeller vermiſste Nachweis groſsentheils bereits von Schleiermacher mit dem in diesen Fragen erreichbaren Grade von Sicherheit erbracht worden sei.

1. Daſs ich Aristipp eine Inconsequenz zutraue, gebe ich zu, ebenso, daſs dieser von Platon nicht genannt wird, behaupte aber, daſs die Verhältnisse für Protagoras gleichliegen. Auch für den Vertreter des Satzes *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τούτῳ καὶ ἀληθές* ist die Anlehnung an ein bestimmtes dogmatisches System eine Inconsequenz. Genannt wird Protagoras nun allerdings oft, aber nirgends wird gesagt, daſs er selbst die ganze von Sokrates entwickelte, von Theaetet gut geheiſsne Theorie vertreten habe, vielmehr scheint mir Platon das Gegentheil unzweideutig zu verstehn zu geben.

2. Die Definition *ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη* stimmt inhaltlich genau mit dem kyrenaeischen Grundsatz *τὰ πάθη καταληπτά* beide Sätze sind psychologisch gehalten, während der Satz des Protagoras in allen Fassungen rein erkenntniſstheoretisch lautet. Deſshalb bemerkt auch Platon, daſs Protagoras e i g e n t l i c h dasselbe sage aber *τρόπον τινὰ ἄλλον*. Nun betonen allerdings die Kyrenaiker, daſs die Ursachen der *πάθη* nicht erkennbar seien. Aber ich glaube, daſs sie geschlossen haben, die Dinge an sich seien unerkennbar, w e i l alles in beständiger Bewegung sei. Die Bewegung war ihnen ja das einzige unmittelbar durch das Gefühl gegebene. Wenn sie daher die Lust als leichte, den Schmerz als rauhe Bewegung definierten, so ist dies noch kein Dogmatisieren, sondern nur ein Benennen des Gefühlsinhaltes. Aber der Analogieschluſs liegt zu nahe: Da das einzige, was wir kennen, Bewegung ist, wird alles Bewegung sein, wird Heraklit recht haben. Einen ganz ähnlichen Analogieschluſs begeht noch Schopenhauer, wenn er die Summe unsrer Gefühle und Triebe, welche er will-

kürlich als Willen zusammenfaſst, zum weltbildenden Princip erhebt. In der alten Philosophie sind solche voreiligen Verallgemeinerungen noch viel häufiger, auch noch im vierten Jahrhundert und später. Es gibt aber auch directe Zeugnisse, daſs die Kyrenaiker eine auſser uns existierende Bewegung anerkannten. Sextus adv. math. VII 191: *κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτὰ (τὰ πάθη) τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον (τὸ ἐκτὸς) τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους παρὰ τὰ διαστήματα παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολὰς παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας.* Alle diese *αἰτίαι* sind ja nur die Bewegung oder ihre erkenntniſstheoretischen Vorbedingungen, sie sind alle real und sind der Grund der *ἀκαταληψία τῶν ἐκτός*, mithin sind nur die materiellen Dinge *ἀκατάληπτα* nicht die allgemeine Herrschaft der Bewegung. Das ist freilich eine Inconsequenz, aber sie ist gut bezeugt.

3. Um den Kyrenaikern die Consequenz zu wahren, ist Zeller genöthigt (S. 350 Anm. 2) das Zeugniſs eines unverdächtigen Kenners, Plutarchs, zu verwerfen, welcher ihnen (non posse suaviter viri sec. Epic. 4, 5) die atomistische Lehre von den Bildern und Ausflüssen zuschreibt. Diese verträgt sich sehr gut mit der heraklitischen Lehre und mit der im Theaetet entwickelten Theorie über Wahrnehmung. Es ist unter 2 aber gezeigt worden, daſs die Consequenz auch durch Beseitigung des plutarchischen Zeugnisses nicht gewahrt werden würde, dies ist also beizubehalten.

4. Die Ausführungen der kyrenaischen Lehre bei Sextus adv. math. VII 191 darüber, daſs auch die abnormen Wahrnehmungen der Kranken wie z. B. der Augenleidenden subjectiv wahr sind, stimmen mit der Darstellung im Theaetet genau überein.

Dies sind die bestimmenden Gründe, aus welchen ich glaube, bei meiner früheren Ansicht stehn bleiben zu sollen.

Die Möglichkeit, dafs Antisthenes Einwürfe nur Protagoras galten und dafs Platon nur den Streit dieser beiden entscheidet, ist ja unbedenklich zuzugeben, aber mich dünkt, dafs auch der Theaetet an Bedeutung gewinnt, wenn wir ihn als eine Abrechnung mit allen zeitgenössischen der Ideenlehre feindlichen Erkenntnifstheorieen betrachten, welche Arbeit dann im Sophistes von neuem aufgenommen wird. Wir behalten nach dieser Auffassung allerdings für Protagoras nicht viel mehr übrig als den Wortlaut seiner bekannten Sätze [1]), aber mich dünkt, nicht zu seinem Nachtheile. An sich wäre ja möglich, dafs schon er die Inconsequenz begangen hätte, welche, wie ich glaube, für Aristipp überliefert ist. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dafs der protagoreische *διττὸς λόγος* unmittelbar auf die heraklitische *ἐναντιοτροπή*, auf die Coëxistenz der Gegensätze zurückgeht. Aber von heraklitëischer Physik ist bei Protagoras nichts zu spüren, das einzige was von Physik überhaupt vorkommt, steht in dem nicht wörtlich zu nehmenden Mythos des platonischen Protagoras, die Lehre von den zwei Elementen, und die ist nicht herakliteïsch. Dagegen ist die starke Betonung der *κίνησις* für Aristipp auch unabhängig von Platon bezeugt, und wir thun diesem Salonphilosophen schwerlich Unrecht, wenn wir ihm eine ziemlich oberflächliche Compilation zutrauen. Seine Erkenntnifstheorie hat dennoch als sensualistische Skepsis zu gelten unbeschadet des dogmatischen Sprungbretts, durch welches er zu derselben gelangt ist. Dieser Entwicklungs-

[1]) Ein Fragment, das ich in den Darstellungen der Lehre des Protagoras und Freis Sammlung seiner Fragmente nicht beachtet finde, steht bei David schol. in Aristotelis categ. p. 6 a, Brandis p. 60. Wenn hier auch die Terminologie nacharistotelisch ist, so werden doch die Beispiele, das Farbenspiel am Halse der Taube und die Spiegelbilder der Schrift des Sophisten selbst entnommen sein. Dasselbe Beispiel wird ohne Namensnennung angeführt von Sextus Empiricus Pyrrhon. hypotyp. I 120.

gang ist in jener alten Zeit die Regel und gilt noch für die pyrrhonische Skepsis. Die dogmatische Brücke, über welche sie gegangen sind, abzubrechen, sind diese Skeptiker höchstens nachträglich bemüht, und dann hilft dies nicht mehr dazu, ihren Weg zu verbergen. Wie nahe gerade die heraklitëische Philosophie eine skeptische Wendung legte, ist ja einleuchtend, und wohl allgemein anerkannt.

Denkbar ist ja, daſs ein Philosoph sein Nachdenken unmittelbar mit einer sensualistischen Erkenntniſstheorie beginnt, und dann sofort bei dem Subjectivismus oder der Skepsis stehn bleibt. Wahrscheinlich ist mir dies jedoch selbst bei Protagoras nicht. Ich glaube, daſs sein Ausgangspunkt von der Philosophie seines bedeutenden Landsmannes (?) Leukippos zu begreifen ist, von dem Gegensatze, welchen dieser zwischen *νόμῳ* und *ἐτεῇ ὄντα* festgestellt hatte. Protagoras *ἀνεῖλε τὴν γνῶσιν τῶν ἐτεῇ ὄντων, πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος* etc. Demokrits Hauptaufgabe ist es dann, durch eine vertiefte Erkenntniſstheorie der Philosophie seines Lehrers gegen die Skepsis des Sophisten wieder zum Siege zu verhelfen, wodurch seine Lehre vielleicht die höchste Stufe repräsentiert, welche die Erkenntniſstheorie auf classischem Boden erreicht hat. Auf Demokrits Erkenntniſstheorie näher einzugehn ist hier nicht der Ort; ich fürchte ich bedarf schon jetzt der Entschuldigung, für die Abschweifung durch welche ich versucht habe, die von mir verfochtne Schleiermacher'sche Hypothese im allgemeinen historischen Zusammenhange zu rechtfertigen. Es kam mir nur darauf an, die Gründe, welche mir für die Hypothese zu sprechen scheinen, möglichst klar und vollständig zusammen zu stellen; daſs ohne neues Material ein bestimmter Grad von Wahrscheinlichkeit nicht zu überschreiten ist, gebe ich gern zu und halte die Vermuthung auch nicht für sicher genug, um auf ihr als auf einer

Grundlage weiter zu bauen. Auch wenn ich hoffen darf, im folgenden nachzuweisen, daſs Aristipp rein erkenntniſstheoretische Sätze von Heraklit angenommen hat, so würde ich die Folgerung, daſs er auch die physische Begründung dieser Sätze von Heraklit entlehnt hätte, nicht für berechtigt halten, sondern mich dafür immer nur auf die oben beigebrachten Gründe berufen.

Ich glaube nämlich nachweisen zu können, daſs Aristipp sich in der Begründung der Relativität der Eigenschaften eng an Heraklit anschloſs.

Im platonischen Hippias I wird die erste Definition von *τὸ καλὸν*, welche der Sophist gibt : *παρθένος καλὴ καλόν* mit Leichtigkeit widerlegt durch den Hinweis darauf, daſs alles einzelne Schöne im Vergleich mit einem schöneren zugleich häſslich sei (p. 287 e bis 289 d). Im Hintergrunde steht natürlich der Gedanke der Idee des Schönen, daſs es ein *αὐτόκαλον* auſser der Sinnenwelt gebe, welches allein niemals häſslich sei. Daſs die Relativität des sinnlich schönen zuerst von Heraklit betont worden sei, wird ausdrücklich dadurch anerkannt, daſs p. 289 a b dessen Ausspruch citiert wird, der schönste Affe sei mit dem Menschen verglichen häſslich und der Mensch verhalte sich zur Gottheit wieder nur wie der Affe zum Menschen. Es könnte danach scheinen, als erkläre Heraklit die Gottheit für das absolut schöne. Da er dieser aber eine bestimmte Gestalt nicht zuschreiben konnte, weil sie mit dem Weltgesetz zusammenfällt, so kann von ihr die Schönheit nur in übertragenem Sinne gelten, der Nachdruck liegt bei Heraklit auf der Relativität der einzelnen schönen Dinge, mithin des Schönen überhaupt, da er eine Idee der Schönheit selbstverständlich nicht kannte.

Es wäre vollkommen verständlich, wenn Platon hier die verbreitete unwissenschaftliche Meinung, welche beim einzelnen Schönen stehn bleibt, durch den Hinweis auf Heraklit widerlegte, um dann seinerseits durch die Ideen-

lehre über diesen hinauszugehn. Die Sache liegt aber complicierter. Platon spielt dem unklar denkenden Sophisten gegenüber unter dessen Maske wir oben Isokrates erkannten, zunächst die Ansicht eines Mitschülers aus, welche er freilich selbst nicht billigt, die aber zur Widerlegung des Hippias genügt. Wer dieser Neu-Herakliteer war, verräth uns Xenophon in einem Capitel der Memorabilien, welches recht eigentlich als Kritik des platonischen Dialogs gemeint ist, III 8. Hier wird geschildert, wie Aristipp den Sokrates aufs Eis zu locken sucht durch die Frage, „ob er etwas schönes wisse“ (§ 4) in der Hoffnung, dafs Sokrates etwas bestimmtes angeben werde, was er dann durch Hinweis auf Heraklit als zugleich häfslich erwiesen haben würde. Sokrates geht aber nicht in die Falle, sondern behauptet gleich von Anfang an die vollkommene Relativität des Begriffes schön. Xenophon fühlt sich veranlafst, gegen Platon Zeugnifs dafür abzulegen, dafs Sokrates etwas absolut schönes nicht anerkannte, sondern vielmehr mit Aristipp in der Annahme des herakliteischen Satzes der Relativität des Schönen übereinstimmte.

Auch die bei Xenophon § 5—8 folgenden Ausführungen, dafs alles in Beziehung auf dasjenige *καλόν* sei, wofür es *εὔχρηστον* sei, stehn in schroffem Gegensatz zu Hippias I p. 295c bis 297e. Hier wird zuerst die Definition aufgestellt, dafs das *χρήσιμον* mit dem *καλόν* identisch sei, welcher durch die Bemerkung widerlegt wird, brauchbar könne ein Ding auch zu etwas schlechtem sein, hierauf wird *χρήσιμον* in *ὠφέλιμον* corrigiert, aber auch diese Definition durch den Nachweis widerlegt, dafs das *ὠφέλιμον* mit dem *καλόν* nicht identisch sein könne, da es dessen Ursache sei. Dies scheint mit unsrer vorherigen Annahme in Widerspruch zu stehn, Xenophon setze den platonischen Dialog voraus, da hier ja vielmehr Platon die Polemik führt und es schwer begreiflich ist, wie Xenophon

das von Platon widerlegte ruhig wiederholen kann, ohne einen Versuch zu machen, dessen Gründe zu entkräften. Aber doch ist dem so. Platon polemisiert in der That gegen Xenophon, aber nicht gegen die späte Partie der Memorabilien, sondern gegen das fünfte Capitel des Symposions. Xenophon kommt es auf Platons Gründe gar nicht an, er glaubt ihn genügend widerlegt zu haben, wenn er nachgewiesen hat, dafs Platon kein orthodoxer Sokratiker sei, daher wiederholt er ruhig seine früheren Behauptungen, wahrscheinlich mit dem guten Gewissen die echt sokratische Lehre zu vertreten: *Τὸ χρήσιμον τὸ καλόν, αὐτὸς ἔφα. αὐτὸς παρεγενόμην πολλάκις λέγοντος αὐτοῦ τοῦτο, καὶ τοιαῦτα λέγων καὶ αὐτὸς τοιοῦτος ὢν μοι ἐδόκει χρησιμωτέρους ποιεῖν τοὺς συνόντας* [1]).

Auch in der Anerkennung des Satzes, dafs alles soweit schön sei, als es nützlich sei, wird Aristipp mit Sokrates und Xenophon übereingestimmt haben. Sie liegt wenigstens dem frivolen Raisonnement eines jüngeren Kyrenaikers, des Theodoros zu Grunde bei Laertius Diogenes II 99: *Ἆρα γε γυνὴ γραμματικὴ χρήσιμος ἂν εἴη, παρ' ὅσον γραμματική ἐστι; ναί. Καὶ παῖς καὶ νεανίσκος χρήσιμος ἂν εἴη, παρ' ὅσον γραμματικός ἐστι; ναί. Καὶ*

[1]) Diese xenophontischen Kritiken, welche einen vollkommnen Mangel an Verständnifs Platon gegenüber verrathen, sind für uns als historische Zeugnisse von grofsem Werthe. Ein zweites Beispiel wird in dem Anhang über den Sophisten Hippias besprochen werden. Ein drittes findet sich in den Memorabilien III 9, 14. Diese Stelle ist gegen den sokratischen Protreptikos in Platons Euthydem namentlich gegen p. 280 gerichtet. Interessant ist, dafs sowohl bei Xenophon wie bei Platon ein paradoxes Beispiel dafür angeführt wird, dafs etwas „schön“ sei, sofern es nur zweckmäfsig sei. Bei Xenophon ist es ein Mistkorb, während im platonischen Dialoge der Sophist schon entrüstet über die Zumuthung ist, eine *χύτρα* eventuell als schön anzuerkennen. Die Wahl dieses Beispieles bei Platon geht möglicherweise auf Isokrates Zwist mit Polykrates. Letzterer hatte im *ἐγκώμιον χύτρας* geschrieben (Alexander *περὶ ῥητορικῶν ἀφορμῶν* rhet. gr. u. Walz t. 9 pp. 334, Baiter u. Sauppe oratores attici 2, S. 222).

παῖς καὶ νεανίσκος καλὸς χρήσιμος ἂν εἴη παρ' ὅσον καλός ἐστι; ναί. Καὶ παῖς ἄρα καὶ νεανίσκος καλὸς πρὸς τοῦτ' ἂν εἴη χρήσιμος, πρὸς ὃ καλός ἐστι; ναί. Ἔστι δὲ χρήσιμος πρὸς τὸ πλησιάζειν. Ὧν δεδομένων ἐπῆγεν· Οὐκοῦν εἴ τις πλησιασμῷ χρῷτο, παρ' ὅσον χρήσιμός ἐστι, οὐ διαμαρτάνει. Οὐδ' εἰ ἄρα κάλλει χρήσαιτο, παρ' ὅσον χρήσιμόν ἐστι διαμαρτήσεται. Möglich, dafs bereits Aristipp ähnlich folgerte.

Von besonderem Interesse ist die an letzter Stelle behandelte Definition des Schönen, welche von p. 298a bis p. 303e widerlegt wird, schön sei *τὸ δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδύ*. Diese Definition ist offenbar nur für das ästhetisch Schöne aufgestellt, Platon macht sich sofort den Doppelsinn, welchen *καλόν* im Griechischen hat zu Nutze, indem er der Definition vorwirft, dafs sie das sittlich Schöne nicht mit umfasse. Weiter wird ausgeführt, dafs, wenn die dem Gehör und Gesicht angenehmen Wahrnehmungen schön seien, der Grund nicht in den recipierenden Sinnesorganen liegen könne, da die dem Gesichtssinn angenehmen Wahrnehmungen weder durch das Gehör noch durch Gehör und Gesicht, sondern nur durch das Gesicht angenehm seien, und ebenso die dem Gehör angenehmen nur durch das Gehör. Der Grund könne also nur in dem gemeinsamen Merkmal der Angenehmheit liegen. Dann aber sei es nur falsche Scham vor der öffentlichen Meinung, das Angenehme nicht schlechthin mit dem Schönen gleichzusetzen und z. B. auch das dem Tastsinn Angenehme für schön zu erklären, falls nicht die Vergnügen jener beiden Sinnesorgane vor denen der andern einen besondern Vorzug voraus hätten, welcher berechtigte, sie allein für schön zu erklären. Dieser Vorzug könne aber nur darin bestehn, dafs sie die unschädlichsten nützlichsten Vergnügen sein, damit werde aber die Definition auf die vorige zurückgeführt, das Schöne sei *τὸ ὠφέλιμον,* welche bereits wider-

legt sei, da das Nützliche nicht mit dem Schönen zusammenfallen könne, weil es vielmehr dessen Ursache sei.

Man kann Platons Widerlegungen von einer gewissen übertriebenen Spitzfindigkeit nicht ganz freisprechen. Wenn er betont, dafs Ursache und Wirkung niemals identisch sein können, so schiebt er stillschweigend die Voraussetzung unter, das nützliche sei der Seinsgrund des Schönen, das gilt aber für das ästhetisch-Schöne wenigstens nicht, hier könnte man wenigstens die Ansicht verfechten, das nützliche sei nur der Erkenntnifsgrund des Schönen und falle als solcher doch gewissermafsen mit ihm zusammen. Gegen die Definition : *καλὸν τὸ ἐναργῶς δοκοῦν ὠφέλιμον* würden Platons Gründe nicht ausreichen und er selbst scheint in der That etwas ähnliches angenommen zu haben, denn der ganzen Kosmogonie des Timaios liegt der Gedanke zu Grunde, dafs die Welt wegen ihrer offenbaren Zweckmäfsigkeit *κάλλιστον τῶν γεγονότων* sei. Platon weicht also von den Gegnern, welche er bekämpft, nur formal ab, und der Dialog läuft schliefslich auf einen Wortstreit, eine rein formale Widerlegung hinaus.

Auch das werden wir kaum gutheifsen können, wenn er dem Vertreter der letzten Definition die Isolierung des ästhetisch Schönen zum Vorwurf macht. Die Definition *καλὸν τὸ δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδὺ* bedarf zwar noch der Verbesserung, aber sie enthält einen brauchbaren Keim und sie führt eigentlich auf die nach Kants Vorgang von Schiller aufgestellte : Schön ist, was durch die blofse Betrachtung gefällt. Da wäre es nun interessant, den Urheber jener Definition zu erfahren. Das Betonen der *ἡδονή* legt auch hier wieder am nächsten, an Aristipp zu denken. Dafs, wie wir oben sahen, Aristipp die Relativität des *καλόν* betonte und es mit dem *εὔχρηστον* identificierte, bildet hiergegen keinen Einwand, da der Vertreter der letzten Definition den Doppelsinn des Wortes *καλόν* richtig

erkannt hat. Was wir sonst von ästhetischen Sätzen der Kyrenaiker wissen, scheint sich nur bei flüchtiger Betrachtung schlecht mit der Zurückführung jener Definition auf Aristippos zu vertragen, bei richtiger Interpretation, bestätigt es diese vielmehr, vervollständigt das einseitige Bild, das die platonische Polemik gibt und sichert Aristipp einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Aesthetik.

Plutarch quaest. conv. V, 1 berichtet, die Kyrenaiker führten zur Widerlegung der epikureischen Lehre, dafs der Genufs an Gegenständen des Gesichts und Gehörs rein sinnlich sei, an, dafs wir uns über die gelungne Nachahmung dessen freuten, was in Wirklichkeit zu sehn und zu hören uns schmerzlich oder lästig sei. Es sei also beim Genufs an den *θεάματα* und *ἀκούσματα* ein rein geistiges Moment. Mit derselben Begründung führt Laertius Diogenes II 90 von den Kyrenaikern den Satz an: *λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ὄψιν γίνεσθαι ἡδονάς*. Wie verträgt sich dieser Satz nun mit der Definition des Hippias *τὸ δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδὺ καλόν*? Scheinbar schlecht. Nun könnte man zunächst mit der Annahme helfen zu können glauben, Aristipp habe noch einen materielleren Standpunkt eingenommen und unter dem Druck der platonischen Polemik hätten seine Nachfolger die kyrenaeische Aesthetik verfeinert. Diese Annahme ist unstatthaft, denn das Beispiel, mit welchem die Kyrenaiker die geistige Natur jener Genüsse begründeten, ist bereits Platon bekannt. Im Staat X p. 605c ff., leitet er daraus, dafs wir auf der Bühne gern klagen und jammern hören, im Leben ungern, einen Grund ab, wefshalb die Tragödie als sittenverderbend überhaupt zu verwerfen sei. Wenn wir hieraus also schliefsen müssen, dafs das geistige Moment des ästhetischen Genusses bereits von Aristipp betont war, so kann er wohl nicht der in Platons Hippias bekämpfte Gegner sein, welcher scheinbar den Genufs des schönen in die Thätigkeit der zwei edelsten

Sinne legt? Es ist aber doch Aristipp, welcher im Hippias bekämpft wird und die dort vorgetragene Aesthetik stimmt vortrefflich zu der bezeugten kyrenaeischen Lehre, wenn wir uns nur klar machen, dafs *δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς* nicht heifst *ἐν ψιλῇ τῇ ὄψει καὶ ἀκοῇ*, sondern nur die Vermittlung jener beiden Organe bedeutet. Dafs das geniefsende Organ nicht die Sinne selbst, sondern die *δίανοια* ist, sagt Platon nicht, weil er von jener Lehre nur so viel vorträgt als zur Widerlegung nöthig scheint, aber es läfst sich vortrefflich mit seiner Aussage vereinigen, dafs jene *ἡδοναί* die *βέλτισται* und *ἀσινέσταται* (p. 303 e) seien. Wefshalb sie das sind, dafür läfst sich aus der kyrenaeischen Lehre eine vernünftige Antwort geben. Da die Lust eine *λεία κίνησις* ist, so sind die Genüsse jener beiden Sinne die besten und unschädlichsten weil sie die sanftesten Bewegungen sind, weil jene beiden Sinnesorgane allein unmittelbar mit der *διάνοια* zusammenhängen, welche, wahrscheinlich als dünnster Stoff gedacht, der sanftesten Schwingungen fähig ist, während die Genüsse der andern Sinne, je heftiger das *ὀρεκτικόν* erregt wird, schon aus heftigeren Bewegungen bestehn und allmählich den Uebergang zum *πόνος* bilden. Dafs alle Elemente dieser Erklärung echt kyrenaeisch sind, beweist Plutarch non posse suaviter vivi secundum Epicurum 4 : *ὅρα δὲ, ὅσῳ μετριώτερον οἱ Κυρηνάικοὶ, καίπερ ἐκ μιᾶς οἰνοχόης Ἐπικούρῳ πεπωκότες, οὐδὲ ὁμιλεῖν ἀφροδισίοις οἴονται δεῖν μετὰ φωτὸς ἀλλὰ σκότος προθεμένους, ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἐν αὑτῇ ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν* [1]). Hier haben wir die directe Verbindung von *ὄψις* und *διάνοια* und die Furcht vor brennender Begierde bezeugt. Nur die Vorstellung der Kyrenaiker vom Verhältnifs der *διάνοια* zu den Sinnen habe ich mir im ganzen frei nach der Atomistik recon-

[1]) Auch benutzt von Plutarch quaest. conv. III 6, 4.

struiert, von der sie ja auch die εἴδωλα angenommen hatten. Natürlich dachten sie sich die διάνοια auch materiell und ihre Function jener der Sinne wesentlich gleich; so erklärt es sich, dafs Platon an jener Definition als inconsequent tadeln kann, dafs nicht die ἡδέα schlechthin für καλά erklärt werden.

Haben wir im vorhergehenden die kyrenaeische Aesthetik richtig reconstruiert, so liegt in dieser Aesthetik ein die Hedonik ganz wesentlich beschränkender Factor. Die Anerkennung des Vorzugs der ästhetischen, rein geistigen Genüsse und die Furcht vor brennender Begier schliefst, mochte sich Aristipp die διάνοια auch noch so materiell denken, die wilde Genufssucht, wie sie Kallikles im Gorgias predigt, vollständig aus. Diese Lehre mufs eine heitre Metriopathie zur Folge haben, welche uns auch in der echt philosophischen Stimmung anspricht, durch welche das meiste, was von dem Gründer der Schule erzählt wird, ausgezeichnet ist. Dieser Umstand erklärt auch zur Genüge, dafs Aristipps Lehre so schnell in die resignierte Lebensweisheit des Hegesias umschlagen konnte, ebenso erklärt er die im ganzen versöhnliche Haltung Platons und die Hinneigung der späteren Kyniker zu Aristipp.

Kehren wir zum Schlusse zu dem platonischen Dialoge zurück, welchem die unberechtigte Athetierung eine unverdiente Vernachlässigung zugezogen hat. Wenn unsre Deutung der polemischen Beziehungen das richtige trifft, so ist der Dialog eine vollständige Recension der zeitgenössischen falschen Lehren über die Natur des καλόν, wie nach unsrer Auffassung der Theaetet eine Recension der falschen zeitgenössischen Lehren über die Erfassung des ἀληθές war. Er stellt sich, genau wie der Theaetet als kritisches Complement neben die Erkenntnifstheorie des Staates, so neben die Erotik des Phaidros und des Gastmahls. Ich möchte ihn am ersten als Vorläufer des letzteren auffassen; denn die äufsere Anknüpfung an den

Euagoras spricht dafür, den Dialog bald nach 375 anzusetzen und für das Symposion führten sachliche Erwägungen in eine nah benachbarte Zeit. Ich habe für den Hippias auch die bisher angestellten sprachlichen Beobachtungen nachgeholt; danach unterscheidet er sich sprachlich nicht vom Symposion und bildet mit diesem und dem Lysis zusammen eine Art Uebergang von der ersten Gruppe der Gespräche zur zweiten. Der Lysis gehört nun aber auch inhaltlich eng mit jenen beiden Gesprächen zusammen. Wie der Hippias die kritische Ergänzung des Symposions für die Lehre vom *καλόν* so ist es der Lysis für die Lehre vom *φίλον*. Diesen Dialog früh anzusetzen, geht schon wegen der grofsen Kunst und Gelehrsamkeit, welche er verräth, sowie wegen der weitverzweigten polemischen Beziehungen nicht an.

Man könnte gegen meine Auffassung, dafs der Hippias eine annähernd vollständige Recension der nach Platons Meinung falschen Definitionen des *καλόν* enthalte, einwenden, dafs ich nirgends Polemik gegen Platons Hauptgegner, Antisthenes, nachgewiesen habe. Das wird sich aber so erklären, dafs Antisthenes in der Behauptung der Relativität des *καλόν* und in der Annahme seiner Identät mit dem nützlichen mit Xenophon, Aristipp und wohl auch Sokrates übereinstimmte, und nur in der nähern Bestimmung des *ὠφέλιμον* selbständig war. In der Ablehnung des *ὠφέλιμον* kann er daher ebensogut wie jene oder neben ihnen berücksichtigt sein. Ueber Spuren einer Bekämpfung der Ideenlehre, welche der Dialog zeigt, und welche dem eigentlichen Thema desselben fremd sind, ist besonders zu handeln.

Beachtung verdient, dafs deutlich hervorgehohen wird, wo die Besprechung der eigentlich philosophischen Lehrmeinungen beginnt. Während nämlich der Sophist die Ansicht des beim einzelnen stehen bleibenden grofsen Haufens vertritt, mit welchem gewöhnlich übereinzustimmen

Isokrates ja so stolz war, liefert Sokrates selbst eine genaue und gedrängte Reconstruction der Ansichten seiner Schüler, um schliefslich der Ansicht Platons dialektisch zum Siege zu verhelfen. Wir kennen bereits seine Reconstruction der Lehre des Antisthenes im Kratylos und Theaetet. Mir scheint dies ein unterscheidendes Merkmal der in den inneren Streitigkeiten der Schulen sich bewegenden Dialoge von den nach aufsen gerichteten wie Gorgias und Protagoras zu sein, gewissermafsen eine Anerkennung, dafs auch jene Lehren von Sokrates ausgehn. Eine Ausnahme machen allerdings Euthydem Jon Hippias II. Es ist merkwürdig, dafs diese alle gegen Antisthenes gerichtet sind. Dieser war eben Platon so verhafst, dafs er die Sophistenmaske nicht missen mochte, und dann liegt in ihrer Anwendung ein deutlicher Fingerzeig, dafs die betreffende Lehre unsokratisch ist. Aufserdem steht das dramatische Moment des *κωμωδεῖν* hier im Vordergrund vor dem dogmatischen.

Kapitel VIII.

Der Streit zwischen Platon und Antisthenes über die Ideenlehre.

Euthydem. Kratylos. Menon. Phaidon — *Ἡρακλῆς ὁ μείζων. περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα. περὶ Θεόγνιδος. Φυσιογνωμικὸς ἢ περὶ σοφιστῶν.*

Dafs die Grundlage der platonischen Philosophie, die Ideenlehre, von Antisthenes auf das heftigste angegriffen wurde, ist eine wohlbezeugte Thatsache (Athenaeus V p. 220 d, Laertius Diogenes IX 8, 53). Diese Polemik wurde mit denselben Argumenten fortgeführt von Stilpon (Laert. Diog. II 12, 119) und von Zenon (Stob. ecl. I

332, Laert. Diog. VII 42, 61), als längst Niemand mehr die Ideenlehre vertrat. Einige Spuren, welche dieser Kampf um die Ideenlehre in Platons Schriften gelassen hat, habe ich in meiner Dissertation Antisthenica S. 51 ff. nachzuweisen versucht. Während ich damals mich an die hauptsächlichen principiellen Auseinandersetzungen hielt, will ich jetzt die zerstreuten Spuren sammeln, die Stellen betrachten, an welchen Platon der Controverse nebenbei Erwähnung thut, wobei sich namentlich herausstellen wird, dafs die Anfänge des Kampfes weit zurückreichen, mithin die platonische Ideenlehre in irgend einer Form sehr früh zugänglich gewesen sein mufs.

Die älteste Erwiderung auf einen Angriff gegen die Ideenlehre findet sich bereits im Euthydem, welchen wohl alle Forscher auch abgesehn von den sprachlichen Argumenten unter die frühesten Gespräche setzen. Hier wird p. 300 e das Thema des Hippias I angeschlagen: *Σὺ γὰρ ἤδη τι πώποτε εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πρᾶγμα; ἔφη ὁ Διονυσόδωρος. Ἔγωγε, ἔφην, καὶ πολλά γε, ὦ Διονυσόδωρε. Ἆρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταὐτὰ τῷ καλῷ;* (301) *κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην [ὑπὸ] ἀπορίας, καὶ ἡγούμην δίκαια πεπονθέναι, ὅτι ἔγρυξα, ὅμως ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστιν μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι. Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγώ σοι πάρειμι — Διονυσόδωρος εἶ;* Platons Rache besteht hier in der bedenklichen Annäherung der Parusie des Dionysodoros an jene des Ochsen. Die Replik würde nicht schlagend sein, wenn die Angriffe sich nicht speciell gegen den terminus *παρουσία* gerichtet hätten. Dafs dieser Ausdruck in der That der ältesten Form der Ideenlehre angehört, dafür spricht namentlich auch sein Vorkommen im Gorgias p. 497 e (siehe oben S. 74). Ganz ohne Eindruck auf Platon ist diese Polemik nicht geblieben. Wenigstens zeigt er sich im Phaidon p. 100 d zu Concessionen, betreffend den Ausdruck des Verhältnisses der Ideen zu

den Dingen bereit, er scheint später das mystischere von Anaxagoras (und Diogenes) entlehnte *μετέχειν* als Ausdruck für das Verhältniſs der Dinge zu den Ideen bevorzugt zu haben. Auch im Lysis, welcher etwa gleichzeitig mit dem Symposion, also kurz vor 370, verfaſst sein wird, kommt Platon auf den alten Wortstreit zurück. Er räumt hier p. 317 c ff. ein, daſs es Dinge gebe, welche durch ihre Parusie andre Dinge nicht so machten wie sie selbst sind. Zum Beispiel wenn jemand die Haare mit Bleiweiſs färbe, so wohne ihnen zwar die weiſse Farbe bei, sie seien aber nicht eigentlich weiſs, dagegen durch Beiwohnen der weiſsen Farbe, welche das Alter hervorbringe, würden sie wirklich weiſs.

Es muſs also bereits vor dem Phaidon eine Darstellung der Ideenlehre öffentlich zugänglich gewesen und angegriffen worden sein, weil der Euthydem auf diese Angriffe Bezug nimmt und im Phaidon der specielle terminus der Parusie gewissermaſsen preisgegeben wird. Ich vermuthe, daſs der Dialog, in welchem sich Antisthenes zuerst mit der Ideenlehre auseinandersetzte, der groſse Herakles war. Wenigstens läſst sich wahrscheinlich machen, daſs der Euthydem diesen Dialog voraussetzt. Daſs sich der Herakles bereits eingehend mit Platon befaſste, habe ich Antisthenica S. 14 ff. nach Büchelers Vorgange Rhein. Mus. 27 S. 450 ausgeführt. Wenn nun Sokrates in Platons Euthydem p. 297 c sagt : *Πολὺ γάρ πού εἰμι φαυλότερος τοῦ Ἡρακλέους, ὃς οὐχ οἷός τε ἦν τῇ τε ὕδρᾳ διαμάχεσθαι σοφιστρίᾳ οὔσῃ καὶ διὰ τὴν σοφίαν ἀνιείσῃ, εἰ μίαν κεφαλὴν ἀποτμηθείη τοῦ λόγου πολλὰς ἀντὶ τῆς μίας, καὶ καρκίνῳ ἐκ θαλάττης ἀφιγμένῳ, ἑτέρῳ τινὶ σοφιστῇ νεωστὶ, μοὶ δοκεῖν, καταπεπλευκότι, ὃς ἐπειδὴ αὐτὸν ἐλύπει οὕτως ἐκ τοῦ ἐπ' ἀριστερὰ λέγων καὶ δάκνων, τὸν Ἰόλεων τὸν ἀδελφιδοῦν βοηθὸν ἐπεκαλέσατο.* (Die Umstellung wohl mit Recht von Bergk gefordert), so scheint mir die Beziehung auf den Herakles des Antisthenes näher zu liegen

als auf etwaige rationalistische Mythendeutung des wenig bekannten Sophisten Herodoras, auf welcher Bergk Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie S. 27, 2 unsre Stelle bezieht. Denn einmal sind gerade im Euthydem anderweitige Beziehungen auf Antisthenes längst zahlreich nachgewiesen, ferner steht fest, daſs gerade im antisthenischen Herakles, wo dieser als kynischer Philosoph auftrat, seine Gegner, wie Prometheus, folgerichtig als Sophisten erscheinen. Dabei mag es immerhin eine lustige Uebertreibung Platons sein, wenn er diese Benennung auch auf die thierischen Gegner des Helden überträgt. Aber selbst, wenn man mit Bergk an Herodoros festhalten zu müssen glaubt, so würde man doch wahrscheinlich neben Herodoros an Antisthenes zu denken haben, wozu die Betonung der Zweizahl der Gegner, welche allerdings zunächst durch die Inscenierung des Dialoges geboten ist, gut passen würde. In der edlen Eintracht der beiden Klopffechter liegt noch ein besondrer Hohn, es wird angedeutet, daſs solche Leute einzeln gar nicht vorkommen können, sondern nur paarweise, ähnlich wie Rosenkranz und Güldenstern im Hamlet.

Aber auch, wenn man auf die Euthydemstelle als zu unsicher nicht bauen wollte, bliebe aus anderen Gründen eine verhältniſsmäſsig frühe Abfassungszeit des antisthenischen Herakles gesichert. Wir haben oben S. 152 gesehn, daſs eine Stelle des Kratylos, welcher nicht wesentlich später als der Euthydem abgefaſst sein kann, nur durch Beziehung auf den Herakles des Antisthenes Sinn gewinnt, wir hatten dann auch gesehn, wie fest die Erinnerung an die Fehde im Gedächtniſs Platons sitzt, wie er noch im Theaetet der ausgetauschten Faustschläge gedenkt (S. 153). Die Beziehungen des Theaetet und Sophistes habe ich in meiner Dissertation ausführlich erörtert (Antisthenica S. 44 ff.). Ehe ich zur Betrachtung einiger Zwischenetappen in jener Gigantomachie, wie Platon selbst

seine Fehde bezeichnet, schreite, sei noch eine recht boshafte Wendung gegen Antisthenes' Herakles nachgeholt, welche Plutarch de ei apud Delphos c. 6 jedenfalls nach altakademischer Quelle bewahrt hat: Ὁ δ' Ἡρακλῆς οὔπω τὸν Προμηθέα λελυκὼς οὐδὲ τοῖς περὶ Χείρωνα καὶ Ἄτλαντα σοφισταῖς διειλεγμένος ἀλλὰ νέος ὢν καὶ κομιδῇ Βοιώτιος ἀναιρῶν τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταγελῶν τοῦ Ε τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον ὑποσπᾶν ἔδοξε βίᾳ τὸν τρίποδα καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τέχνης. ἐπεὶ προιών γε τῷ χρόνῳ καὶ οὗτος ἔοικε μαντικώτατος ὁμοῦ γενέσθαι καὶ διαλεκτικώτατος. Wir gewinnen durch diese Polemik zu den „Sophisten" Prometheus [1]) und Chiron [2]) für den antisthenischen Herakles noch den Sophisten Atlas, also eine rationalistische Deutung des Hesperidenabenteuers. Vermuthlich wurde Atlas die unnütze Beschäftigung mit Astronomie vorgeworfen. Hierzu gewinnen wir aus Theaetet p. 169 b noch den Antaios, welcher wahrscheinlich von Herakles der Beschäftigung mit Geometrie oder Geologie überführt wurde. Wenn Antisthenes dies Verfahren an allen Gegnern des Herakles durchführte, so repräsentiert das allein eine ganz stattliche Arbeit, und es war gewifs nicht immer leicht, die genügende Abwechslung in die einzelnen Fälle zu bringen. Eine Vorstellung von der Art wie Antisthenes verfuhr, gibt indessen die jüngere kynische Heraklesallegorie bei Dio Chrysostomus VIII p. 286 R., welche gewifs von Antisthenes manches bewahrt hat [3]).

1) Bezeugt durch Themistius περὶ ἀρετῆς p. 33 Rhein. Mus. 27 S. 450.

2) Bezeugt durch die Scholien zu Germanicus Aratea ed. Buhle II, 87 Schol. Germ. ed. Breysig S. 178, ein Fragment, das bei Winckelmann fehlt.

3) Beachtung verdient, dafs hier, allerdings etwas modificiert, die Bilder für die τρυφῶντες vorkommen, welche an die Gleichnisse in Platons Gorgias anknüpfen, und welche wir oben S. 88 durch die

Wir hatten sodann gesehn, was es bedeutet, wenn Sokrates im Kratylos „das Löwenfell anzieht“. Ob dieser Dialog oder der Menon die nächste Etappe in dem grofsen Kampfe bezeichnet, ist nicht sicher. Wahrscheinlich ist mir, dafs der Kratylos etwas früher geschrieben ist. In diesem Dialoge begibt sich Platon auf das Gebiet des Gegners und vergilt Angriff mit Angriff, indem er den Ersatz, welchen Antisthenes für die Ideenlehre gefunden zu haben glaubte, die göttliche Offenbarung durch die Sprache als trügerisch darthut, nachdem er der ganzen Methode eine ausführliche und, wie es scheint, in der Hauptsache gerechte und sachliche Darstellung hat angedeihen lassen. Die Ideenlehre will er hier nicht vertheidigen oder neu begründen, sie steht für den Eingeweihten jedoch deutlich genug im Hintergrunde als alleinige Wahrheit, welche für Platons Urtheil auch da den Maafsstab abgibt wo er es vorzieht, sich zur Widerlegung des gegnerischen Standpunktes statt ihrer allgemein zugänglicher Argumente zu bedienen.

Ganz eng mit der Polemik des Kratylos hängt die der Episode des Menon und dann einige Seitenhiebe im Phaidon zusammen. Da das Verständnifs jener Episode eine längere Abschweifung auf das Gebiet der Mathematik erfordert, so habe ich ihre Besprechung in einen besondern Anhang verwiesen, hier möchte ich nur einiges über den Ursprung des antisthenischen Paradoxons ὅτι οὐκ ἔστι ζητεῖν (oder μανθάνειν) und über dessen Verhältnifs zur platonischen Lehre bemerken.

Jenes Paradoxon hängt eng mit dem andern, von Platon oft so heftig bekämpften ὅτι οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι zusammen. Beide Paradoxa sind ja einleuchtend vom

kynische Literatur verfolgten. Den Diomedes zertrümmert Herakles wie ein altes Fafs, und den Busiris zerbricht er ὥσπερ τοὺς θυλάκους τοὺς σφόδρα γέμοντας.

Standpunkte der ionischen Eklektik des Kratylos aus. Wenn Gottheit, Luft und menschliche Seele identisch sind, und wenn die Gottheit aufserdem denjenigen, in welchen sie in geringerer Reinheit oder Intensität vorhanden ist, das Wesen der Dinge durch die Sprache und die besonders begnadeten Dichter offenbart, so ist weder ein Suchen nöthig noch ein Irrthum möglich, die Wahrheit ist unmittelbar gegeben. Dennoch haben historisch diese Paradoxa wahrscheinlich einen andern Ursprung und zwar gemeinsam mit der platonischen Ideenlehre aus der eleatischen Philosophie [1]). Für Antisthenes scheint mir die Abhängigkeit von Gorgias *περὶ φύσεως* festzustehn. Nach Ps. Aristoteles p. 980 a 8 ff. und Sextus Empiricus VII 77 ff. scheint Gorgias den Beweis dafür, dafs, wenn etwas existierte, es doch nicht erkennbar sein würde, durch folgende Argumentation zu erbringen versucht zu haben : Das Gedachte kann mit dem Seienden nicht identisch sein, denn dann müfste alles Gedachte auch wirklich sein. *εἰ δ' οὕτως οὐδὲν ἂν [εἶναι] ψεῦδος οὐδεὶς (φαίη), οὐδ'. εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἁμιλλᾶσθαι ἅρματα* (Ps. Aristoteles p. 980 a 10). Dann müfsten auch alle Ausgeburten der Phantasie, wie die Chimaira, wirklich existiert haben.

Antisthenes ging von hier aus [2]), schlofs aber umgekehrt : Wie kann man etwas nicht seiendes denken? Alles

[1]) Diese Abhängigkeit ist noch ersichtlich einer spät kynischen Behandlung des Paradoxons in Dion Chrysostomos 26. Rede *περὶ τοῦ βουλεύεσθαι*.

[2]) Interessant und meines Wissens noch nicht ausgesprochen ist, dafs auch die Sprachphilosophie des Kratylos unmittelbar an das letzte Glied des gorgianischen nihilistischen Satzes anknüpft. Gorgias hatte behauptet, auch wenn etwas existierte und erkennbar wäre, so würde es doch nicht mittheilbar sein, denn es sei doch unmöglich durch Töne etwas ganz anders geartetes, wie z. B. Farben auszudrücken. Demgegenüber wird im Kratylos der Nachweis versucht, dafs dies doch möglich sei, da zwischen den Tönen und den Dingen eine gewisse natürliche Verwandtschaft existiere.

Gedachte ist wirklich, folglich *οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι,* während Gorgias aus der empirischen Thatsache der Existenz des Irrthums die Unerkennbarkeit etwaiger Objecte folgerte. Freilich war es inconsequent von Antisthenes, wenn er von diesem Standpunkte aus nicht auch abweichende Lehren, wie die Ideenlehre, anerkannte, denn wie kam gerade Platon zu der merkwürdigen Fähigkeit etwas nicht seiendes zu denken?

Andrerseits ist die Heftigkeit, mit welcher Platon jene Paradoxa bekämpft, zwar psychologisch verständlich, aber auch er ist von Inconsequenzen gerade in diesem Punkte nicht freizusprechen. Obwohl es ihm im Theaetet gelingt, nachzuweisen, dafs zwar die einzelne Vorstellung als solche stets richtig sei, die Möglichkeit des Irrthums aber in der falschen Verbindung verschiedener Vorstellungen zum Urtheil, mehrerer Urtheile zum Schlufs bestehe, begeht er bei der Begründung der Ideenlehre doch denselben Fehlschlufs wie Antisthenes, obwohl er wahrscheinlich Gorgias gänzignoriert und unmittelber an die Eleaten anknüpft. Diese Verwechslung läfst sich kurz als eine Verkennung des prädicativen Seins bezeichnen, eine Identificierung desselben mit dem substanziellen Sein. Den Begriff „Sein“ fassen die Eleaten, Gorgias, Platon und Antisthenes niemals prädicativ, sondern stets als gleichbedeutend mit „identisch sein“. Erst Aristoteles hat diesen Unterschied klar erkannt. Ganz ähnlich wie Antisthenes beginnt Platon: Wie kann man etwas nicht seiendes erkennen? Er weicht erst ab in der Folgerung: Folglich ist nur der Inhalt des abstrakten Denkens wirklich. Für diese Abweichung bestimmend ist die Uebernahme des Satzes, dafs Erkenntnifsorgan und Object der Erkenntnifs gleichartig sein müssen, ein Satz, welcher bei Antisthenes wenigstens keine Rolle spielte, für die platonische Erkenntnifstheorie aber von gröfster Bedeutung ist. Antisthenes würde auch nicht anerkannt haben, dafs man etwas nicht seiendes sehn oder

fühlen könne; die Frage wie das möglich sei, hat Platon gar nicht aufgeworfen, aber die Möglichkeit nahm er ohne weiteres an, obwohl sie mit seinen Mitteln ebenso schwer zu beweisen ist, wie die Erkenntnifs des Nichtseienden.

Antisthenes folgerte consequent, ein nicht seiendes kann weder etwas thun noch leiden. Folglich ist alles, was etwas thun oder leiden kann. Die Fähigkeit zu thun und zu leiden macht das Wesen des Körpers aus, folglich ist alles wirkliche körperlich. Es führt also zu dem Materialismns, welchen von Antisthenes die Stoa übernahm, auch ein Weg von der eleatischen Erkenntnifstheorie, während er sich andrerseits in der ionischen Physik, welche Antisthenes mit jener verquickte, fertig vorfand.

Gerade die grofse Verwandtschaft des Ausgangspunktes ist der Grund, wefshalb Platon die Bekämpfung dieser Paradoxa so viel Mühe und so viel Erbitterung kostet. So mufs er im Menon im Grunde auch zugestehn, dafs ein eigentliches Lernen ganz undenkbar sei; denn seine Erkenntnifs ist so gut unmittelbare Offenbarung wie die des Antisthenes, mit der *ἀνάμνησις* setzt er etwas ganz verschiedenes an Stelle des Lernens und motiviert nur den Anschein der Möglichkeit des Lernens.

Sehr fein ist im Menon die Bekämpfung des Gorgias und seiner Schule, die Abfertigung des Polykrates unter der Maske des Anytos und die Polemik gegen Antisthenes mit einander verbunden. Nachdem Platon das Paradoxon des Antisthenes, dafs Suchen unmöglich sei, in der mathematischen Episode zu widerlegen versucht hat, kehrt der Schlufs des Dialogs zu einem andern Dogma des Antisthenes zurück, welches sich mit jenem Paradoxon scheinbar gar nicht verträgt, Menon mufs nämlich die antisthenische Ansicht vertreten, dafs die Tugend lehrbar sei. Da Antisthenes die Möglichkeit des Lernens geleugnet hatte, kann er diese Lehrbarkeit sich nur in übertragenem Sinne gedacht haben, etwa als ein unmittelbares Ueberströmen

der Tugend durch sich versenken in die Gottheit oder durch Anschauen eines grofsen Beispiels, wie Herakles oder Sokrates. Dies würde so ziemlich auf die göttliche Orthodoxie hinaus laufen, welche Platon am Schlusse des Dialogs den grofsen athenischen Staatsmännern zuerkennt. Diese Orthodoxie konnte für Antisthenes um so weniger den Begriff einer untergeordneten Fähigkeit haben, als er zwischen ὀρθὴ δόξα und ἐπιστήμη keinen principiellen Unterschied machte. Der Dialog wird vollkommen klar, wenn man überall da, wo Sokrates und Menons Weisheit aufzuhören scheint, die Ideenlehre einsetzt; er ist durchaus eine negativ-indirecte Begründung derselben und schon deshalb an seiner Echtheit kein Zweifel möglich. Soweit ist Platon mit Antisthenes einig, dafs die Tugend lehrbar ist, aber sie ist nur lehrbar falls sie ein Wissen ist. Als ein Wissen kann Platon nun aber die ὀρθὴ δόξα nicht anerkennen, die einzige ἐπιστήμη ist die Ideenlehre, also er selbst der einzige berufene Tugendlehrer. So aufgefafst ergänzt der Menon auf das beste die gleichfalls rein kritischen erkenntnifstheoretischen Erörterungen des Theaetet. Beide Dialoge ähneln sich auch darin, dafs in der eingelegten Episode mit grofser Kunst der positive Inhalt der platonischen Philosophie angedeutet wird.

Ueber das Problem des Lernens kann Antisthenes wiederholt gehandelt haben. Die Lehrbarkeit der Tugend und die mit dem Satze: οὐκ ἔστι ζητεῖν organisch zusammenhängende Unverlierbarkeit derselben kam jedenfalls bereits im grofsen Herakles vor [1]). Es fand sich sodann nach Laertius Diogenes VI 17 im siebenten Bande eine besondre Schrift περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα und endlich konnte auch die im zweiten Bande enthaltne Schrift περὶ Θεόγνιδος das Problem behandeln. Ich möchte an-

[1]) Laert. Diog. VI 12 und 105 (Winckelmann frg. 2). Vgl. Ernst Weber in den Leipziger Studien X S. 239.

nehmen, dafs die beiden letztgenannten Schriften nicht allzu lange vor dem Menon erschienen seien, da sich einige dem Menon zeitlich nahestehende sokratische Schriften in ganz ähnlicher Weise wie dieser Dialog mit dem Problem beschäftigen, indem sie es theilweise auch in utramque partem erörtern mit Berufung auf dieselben Theognisverse, welche Platon im Menon p. 95 d anführt. Zunächst ist der Protagoras p. 344 d zu erwähnen, wo gleichfalls Dichterzeugnifs gegen Dichterzeugnifs steht. Dann ist im xenophontischen Symposion die Lehrbarkeit der Tugend ein Hauptthema, II 4 werden die bekannten Theognisverse citiert. Der Menon verhält sich hier ganz ähnlich zu Xenophons Symposion wie der Jon: während Platon Antisthenes bekämpft, schliefst sich Xenophon an ihn an.

Aber eine Consequenz kann er von Antisthenes doch nicht annehmen, die, dafs die Tugend unverlierbar sei. Er erklärt sich gegen diese Ansicht in den Memorabilien I 2, 19. Merkwürdig ist hier der Ausdruck *πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν*, da aufser Antisthenes eigentlich nur noch Protagoras gemeint sein kann, an welchen sich Antisthenes hier wahrscheinlich anschlofs. Dafür scheint das Zeugnifs des platonischen Dialoges zu sprechen, welcher sicherlich nicht gegen Protagoras allein gerichtet ist (siehe oben S. 50 f.).

Dafs Platon die Aporieen über die Möglichkeit des Lernens nicht gleichgültig waren, hatte noch seinen besonderen Grund. Die *ἀνάμνησις* ist ihm der sicherste Beweis für die Praeexistenz der Seele, und die Praeexistenz ein wichtiges Argument für die individuelle Fortdauer nach dem Tode. Es ist ein schwacher Punkt des platonischen Systems, dafs auch die Erkenntnifstheorie, welche sich doch gibt als dem selbstlosen Drange nach Wahrheit entsprungen, in ihrer dualistischen Grundlage wesentlich von

dem Gemüthsbedürfnisse persönlicher Fortdauer nach dem Tode beeinflufst ist. Obwohl im Phaidon die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele auf die Ideenlehre gegründet werden [1]), wird sich kein aufmerksamer Leser dem Eindruck entziehn können, dafs für Platon das umgekehrte causale Verhältnifs stattfand. Wer mit Teichmüller Platon zum Pantheisten machen will, mufs annehmen, dafs er einige seiner inhaltreichsten und gedankenvollsten Dialoge geschrieben habe, um den Leser irrezuführen.

Ganz anders mufste hier Antisthenes denken. Er hatte, wie wir im sechsten Kapitel gesehn hatten, seine Physik aus den ostionischen Systemen eklektisch zusammengesetzt. In der gottdurchwehten Welt jener Systeme ist kein Raum für individuelle Unsterblichkeit. Es ist gar kein Grund vorhanden, wefshalb die Einzelseele nach Verlassen des Körpers sich nicht sofort wieder mit dem verwandten Aether vereinigen solle, wie ja auch der ins Meer fallende Tropfen keine Sonderexistenz fortführt. Auch Antisthenes konnte daher, wie später die consequenteren unter den Stoikern, höchstens eine beschränkte Fortdauer der Einzelseele als Uebergangszustand vor der völligen Vereinigung mit der Luft annehmen, und auch die etwaige Praeexistenz der Einzelseele in der unpersönlichen Gottheit konnte er sich unmöglich persönlich denken.

Wenn sich nun in Platons Phaidon Stellen finden, welche sich gegen die stoische Auffassung der Seele zu wenden scheinen, so werden wir aus diesen Stellen folgern, dafs schon Antisthenes aus seinem pantheistischen Materialismus die stoischen Consequenzen für die Unsterblichkeit gezogen hat.

Solche Stellen finden sich in der That. Zunächst wird p. 77 d Simmias und Kebes halb im Scherz die stoisch-

1) Vgl. Bonitz Platonische Studien [3] S. 293.

materialistische Ansicht als eine kindische Befürchtung untergelegt : *Ὅμως δέ μοι δοκεῖς σύ τε καὶ Σιμμίας ἡδέως ἂν καὶ τοῦτον διαπραγματεύσασθαι τὸν λόγον ἔτι μᾶλλον, καὶ δεδιέναι τὸ τῶν παίδων, μὴ ὡς ἀληθῶς ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσᾷ καὶ διασκεδάννυσιν, ἄλλως τε καὶ ὅταν τύχῃ τις μὴ ἐν νηνεμίᾳ ἀλλ' ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων.* Hier wird man sofort erinnert an den von Xenophon weit zaghafter vorgebrachten, im sechsten Kapitel besprochenen Vergleich der Seele mit der Luft. Die eigentliche Ansicht der Pythagoreer kann die von Platon verspottete Vorstellung nicht sein, denn sie setzt ganz entschieden eine materielle Auffassung der Seele voraus, während die Pythagoreer sie für eine bloſse Harmonie, ein Verhältniſs hielten.

Mit Sicherheit ist sodann auf Antisthenes zu beziehn Phaidon p. 90b : *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι τε καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω καὶ κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.* Sowohl der Herakliteismus wie die *ἀντιλογικοὶ λόγοι* können auf keinen andern als auf Antisthenes gehn. Man vergleiche eine andre sicherlich gegen diesen gerichtete Stelle im Kratylos p. 411 b : *Καὶ μήν, νὴ τὸν κύνα, δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντεύεσθαι, ὃ καὶ νῦν δὴ ἐνενόησα, ὅτι οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥσπερ καὶ νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν, ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι, ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιῶσιν, κἄπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι* (an *περιστρέφεσθαι*?) *τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσιν πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον,*

ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί[1]).

Durch die Beziehung dieser Stellen auf Antisthenes wird es nun möglich, eine ebenso meisterhafte wie boshafte Episode des Phaidon zu verstehn. Nachdem p. 103a der Bericht über den Hauptbeweis für die Unsterblichkeit

[1]) Eine ganz ähnliche Charakteristik des Antisthenes findet sich im Lysis, welcher Dialog uns allein einen Einblick in die Controversen gestattet, die das Symposion bereits zu berücksichtigen hat. Hier scheint von p. 214a an die Theorie des Antisthenes, dafs die guten untereinander natürliche Freunde seien, besprochen und widerlegt. P. 214 erwähnt Platon ausdrücklich συγγράμματα, in welchen jene Ansicht ausgesprochen sei. Dafs es die des Antisthenes ist folgt daraus, dafs das kynische Dogma von der Gottähnlichkeit und Götterfreundschaft des Weisen auf ihr beruht, und dafs Platon p. 215b sie widerlegen kann durch den Hinweis auf die Autarkie des Tugendhaften. Die Vertreter dieser Ansicht werden p. 214b bezeichnet als οἱ περὶ φύσεως καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες und als σοφώτατοι wie Antisthenes auch sonst mehrfach. Hierauf p. 215c ff. entwickelt Platon die entgegengesetzte Ansicht, dafs die Gegensätze sich nach einander sehnen, welche Theorie wir schon bei den Tragikern finden (Athenaeus XIII 599f ff.), welche also schon bei den Physiologen sich fand. In Platons Gastmahl vertritt sie Erixymachos; wer sie von Platons Zeitgenossen hauptsächlich vertrat, weifs ich nicht. Jedenfalls citiert er auch hier ganz deutlich eine bestimmte Ausführung : p. 215c ἤδη ποτέ του ἤκουσα λέγοντος καὶ δὴ καὶ ἔτι ἐπεξῄει τῷ λόγῳ μεγαλοπρεπέστερον λέγων . . . Gegen diese Theorie werden dann 216b Einwürfe vorgebracht, deren Verfechter folgendermafsen geschildert werden : καὶ ἡμῖν εὐθὺς ἄσμενοι ἐπιπηδήσονται οὗτοι οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοὶ καὶ ἐρήσονται, εἰ οὐκ ἐναντιώτατον ἔχθρα φιλίᾳ; Dies ist offenbar wieder Antisthenes, der Vertreter der entgegengesetzten Ansicht, der gegen die Theorie des Eryximachos (?) geschrieben hatte. Platon vermittelt im Gastmahl zwischen beiden Ansichten, im Lysis gibt er den kritischen Apparat. Mittelbar sind uns Ausführungen des Antisthenes aus dieser Streitfrage erhalten in Dion Chrysostomos Rede περὶ φθόνου. Man vergleiche den Anfang dieser Rede mit Lysis p. 215c und den Schlufs derselben mit Antisthenes angeblichem Dictum über den Neid bei Laertius Diogenes VI 5. Der Ansicht des Antisthenes war auch Demokrit (Aetius plac. IV 19, Diels doxogr. p. 408), ihn berücksichtigt hauptsächlich Aristoteles Eth. Nic. VIII 1 p. 1155.

der Seele vollendet ist, berichtet der Erzähler, da habe einer der Anwesenden — wer es gewesen sei, erinnere er sich nicht sicher — eingewendet, ob die jetzigen Ausführungen nicht im Widerspruch mit dem früher Ausgemachten ständen; es sei doch früher ausgemacht worden, dafs das Gröfsere aus dem Kleineren und überhaupt das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten werde. Er wird dann von Sokrates durch einfache Widerholung des Hauptsatzes der Ideenlehre zum Schweigen gebracht, diese *ἐναντιοτροπή* gelte nur von den sinnlichen Dingen, nicht von *αὐτά τὰ ὄντα*. Diese Episode ist für den Gang der Untersuchung völlig werthlos; sie bringt von keiner Seite ein neues Argument und bringt auch keinen neuen Zug zur Charakteristik des Sokrates. Sie kann nur den Sinn haben, dafs Platon sich die Genugthuung verschaffen wollte, einen hartnäckigen Gegner der Ideenlehre durch Sokrates zurechtweisen zu lassen, wodurch dann die Hartnäckigkeit dieses Gegners als Schwerfälligkeit, Begriffstützigkeit erscheint. Dieser Gegner kann Niemand anderes sein als Antisthenes, wofür auch der ausgesprochene Herakliteismus seines Einwandes spricht. Die Fiction, dafs sich der Berichterstatter nicht erinnre, wer der begriffstützige Frager war, ist weit weniger eine Rücksicht, als eine Malice; sie läfst diesen als obscur erscheinen, den Zeitgenossen konnte doch nicht entgehn wer gemeint war. Unserem modernen Gefühl erscheint es freilich verletzend, dafs Platon nicht einmal bei der Schilderung der letzten Stunden des gemeinsamen Meisters sich die Streiche gegen den verhafsten Gegner versagen kann, der noch dazu am Todestage bei dem Meister getreulich ausharrte, während Platon — *ἠσθένει*. Aber moderne Rücksichten sind der antiken Polemik überhaupt fremd und Platon mochte schwer gereizt worden sein. Möglich ist, dafs dem Phaidon von Antisthenes Seite der Dialog *Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν* vorangieng, welcher speciell gegen Platon ge-

richtet war und Unfläthigkeiten nicht principiell ausgeschlossen haben soll (Athenaeus V p. 220d die muthmafslich auf diesen Dialog bezüglichen Nachrichten bei Winckelmann S. 33 ff.). Dadurch würden die *ἀντιλογικοὶ λόγοι* der citierten Phaidonstelle noch eine besondre Bedeutung erhalten und ferner würde mit Wahrscheinlichkeit auf die Art des Antisthenes zu beziehn sein Phaidon p. 91a: *ὡς κινδυνεύω ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι περὶ αὐτοῦ τούτου οὐ φιλοσόφως ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαίδευτοι φιλονείκως. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ὅταν περί του ἀμφισβητῶσιν, ὅπῃ μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ᾖ οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ, ἃ αὐτοὶ ἔθεντο, ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσι τοῦτο προθυμοῦνται.*

Soviel über die Berücksichtigung des Antisthenes im Phaidon. In wie conträrem Gegensatz die Psychologie des Phaidon zu jener der Stoiker steht, welche nach Platons nicht mifszuverstehenden Hieben bereits Antisthenes vertreten haben mufs, ist so klar, dafs ich nichts hinzuzufügen brauche. Für die Vertreter beider Ansichten gibt es so wenig eine *κοινὴ βουλή*, dafs Platon sich auf eine Widerlegung der antisthenischen Theorie gar nicht einläfst, er fertigt dieselbe mit einem gelegentlichen Hiebe einfach als kindisch ab. Deshalb mufste Panaitios den Dialog athetieren, um Platonverehrer bleiben zu können.

Die Polemik am Schlusse des Hippias I zwischen Sokrates und Hippias, deren bezeichnende Wendungen ich auf S. 61 zusammengestellt habe, wage ich jetzt mit gröfserer Bestimmtheit, als damals geschehn ist, auf den Streit um die Ideenlehre zu beziehn.

Platon citiert sie nämlich selbst an der Stelle, welche nach seiner Meinung den langjährigen Streit abschliefsen soll. Man vergleiche:

Hippias p. 304a :	Sophistes p. 246b :
Ἀλλὰ δή γ' ὦ Σώκρατες, τί οἴει ταῦτ' εἶναι ξυνάπαντα; κνήσματά τοί ἐστι καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διῃρημένα und ibid. p. 301b *τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι* (sc. Platon) *κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες.*	*Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς* (sc. die Materialisten d. h. Antisthenes) *ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν, κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινα προσαγορεύουσιν.*

Hier haben wir Platons eigenes Zeugnifs für die Echtheit des Hippias und dafür, dafs er diesen Dialog für eine wichtige Station im Kampfe um die Ideenlehre hielt. Dann sind die *διηνεκῆ σώματα τῆς οὐσίας* die continuierliche gottbeseelte Materie der ionischen Physik, welcher gegenüber in der That die Ideenlehre als eine Art Atomistik erscheint, wie sie wirklich später auch Eudoxos mit atomistischen Elementen vermischt hat. Dann müssen auch die Schimpfworte, welche Hippias p. 301c gegen Sokrates gebraucht : *οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀνοήτως διάκεισθε* wörtlich der Polemik des Antisthenes gegen Platon entnommen sein. Dies wird wiederum bestätigt durch den Phaidon, wo Sokrates p. 100d bei der Begründung der Ideenlehre auf diese Vorwürfe erwidert : *τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ* (das Einzelding) *καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ* (der Idee) *εἴτε παρουσία κ. τ. λ.*, und diese Stelle geht den heraklitischen Einwürfen des anonymen Antisthenes dicht vorher!

Nach der Uebereinstimmung des Phaidon und des Hippias scheint es als hätten die Angriffe des Antisthenes platonischen Ausführungen speciell über die Idee des Schönen gegolten. Aber auch in die Art der Einwände des Antisthenes gestattet uns der Hippias noch einen Einblick. Hippias behauptet es könne nichts geben was jedem einzelnen von zwei Dingen zukomme, beiden aber nicht und umgekehrt, und Sokrates widerlegt dies durch den Hinweis auf den mathematischen Begriff gerade und ungerade, welcher ja auch in der Entwicklung der Ideenlehre im Phaidon eine Rolle spielt. Für das Hauptthema hat dieser ganze Streit sehr wenig Bedeutung, er ist ziemlich äufserlich eingefügt, zeichnet sich aber durch besondre Erregtheit aus. Er hat also jedenfalls äufsere Veranlassungen. Höchst wahrscheinlich war die Behauptung des Hippias gegen die Verschiedenheit der Ideen von den Einzeldingen, welche ihnen sonst in allen Stücken glichen in Bezug auf die wahrhafte *οὐσία* gerichtet. Antisthenes erleidet im Hippias eine entschiedene Schlappe, indem ihn Platon durch den Hinweis auf die von ihm so verachtete Mathematik widerlegt, mit welcher er ihn bereits im Menon geneckt hatte.

Für den Theaetet und Sophisten verweise ich auf meine früheren Ausführungen. Ich glaube, dafs mich die Analyse des Hippias berechtigt, sie aufrecht zu erhalten. Denn der Sokrates des Hippias ist zwar *εἰδῶν φίλος*, aber vertritt doch die Ansicht Platons und nicht die des Eukleides.

Zum Schlufs möchte ich noch einige Nachklänge der antisthenischen Opposition gegen Platon in der kynischen Literatur besprechen. Sehr scharfsinnig hat Ernst Weber De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore Leipziger Studien X S. 149 bemerkt, dafs die diogenische Tragödie Herakles sich von der kratetischen durch mangelnden Ernst unterschied, und dafs wir sie reconstruieren können aus der

Unterhaltung, welche bei Lucian in den νεκρικοὶ διάλογοι X 16 Diogenes mit Herakles führt. Diogenes verwundert sich hier, dafs er Herakles im Reiche der Schatten trifft, da er ihm doch auf Erden als einem Gott geopfert habe. Der Schatten des Herakles erwidert, er habe mit Recht geopfert, er sei nur das εἴδωλον, der wirkliche Herakles weile unter den Göttern als Hebes Gemahl. D : Also hat er dich gewissermafsen als Ersatzmann in die Unterwelt geschickt? Wie konnte sich denn aber Aiakos täuschen lassen? H : Weil ich ihm genau gleiche. D : Allerdings so genau, dafs es zweifelhaft ist, ob nicht du der wahre Herakles bist und der Schatten der Gemahl der Hebe. H : Du wirst unverschämt, ich werde dich spüren lassen, welches Gottes Schatten ich bin. D : Was soll ich als Toter fürchten? Sage mir noch das eine, warest du schon bei Lebzeiten als Schatten mit Herakles beisammen, oder waret ihr nur einer und habt euch erst bei seinem Tode getrennt. H : Eigentlich sollte ich auf solche Fragen gar nicht antworten. Was an Herakles vom sterblichen Vater stammte das bin ich, was von Zeus stammte ist der wahre Herakles im Olymp. D : Also hat Alkmene Herakleszwillinge geboren und ihr habt das nicht gemerkt? H : Glaubst du nicht, dafs Alle aus Körper und Seele bestehn und doch eins sind? Was hindert also, dafs die Seele im Himmel ist, der leibliche Theil in der Unterwelt? D : Du bist ja aber gar nicht körperlich, sondern ein wesenloser Schatten, du führst also bereits den dritten Herakles ein. H : Wie so? D : Der erste ist im Himmel, der zweite bist du, der dritte die Asche auf dem Oeta. H : Du bist ein frecher Sophist, wer bist du denn? D : Der Schatten des Diogenes. Aber ich selbst bin nicht etwa bei den unsterblichen Göttern, sondern mit den besten Toten verkehrend, lache ich über Homer und seine frostigen Erfindungen.

Wie kommt hier Diogenes dazu seinen Schutzpatron

bis zum Zorne zu reizen? Der Spott gilt nicht dem Herakles, sondern nur dem *εἴδωλον*, mit andern Worten dem Unsterblichkeitsglauben. Fast hat es den Anschein als ob sich Diogenes direct gegen die platonische Ideenlehre, speciell gegen die *παρουσία* oder *μέθεξις* wendete; sein Spott deckt sich mit dem Einwande gegen die Ideenlehre, welche Aristoteles den *τρίτος ἄνθρωπος* nennt, welcher als Consequenz der Ideenlehre den progressus in infinitum hinstellt. Aber unsre Mittel reichen noch hin um nachzuweisen, daſs die von Diogenes verspottete Lehre eine Generation nach Platon zu suchen ist bei einem Zeitgenossen des Diogenes. Es ist die allerdings eng mit der Ideenlehre zusammenhängende Unsterblichkeitslehre des Xenokrates.

Die Psychologie und Eschatologie des Xenokrates läſst sich noch vollständig reconstruieren aus den speculativen Schriften Plutarchs; unmittelbar benutzt ist Xenokrates in de genio Socratis, mittelbar, aber durch beste altakademische Quellen vermittelt, in de sera numinis vindicta, de Iside, de animae procreatione secundum Timaeum, den quaestiones Platonicae, de defectu oraculorum und de facie in orbe lunae. Hier c. 30 ist diejenige Darstellung der Unsterblichkeitslehre erhalten, gegen welche sich der Spott des Diogenes richtet. Man muſs das Capitel nachlesen, um sich das Treffende des Spottes im einzelnen zu vergegenwärtigen. Nach Plutarch formt sich der *νοῦς* die Seele nach seinem Bilde, die Seele den Körper, nach dem Tode bleibt der Körper bei Demeter auf der Erde, die Seele geht in die Mondregion zu Persephone. Dort löst sich nach einiger Zeit — welche je nach der Lebensführung auf Erden verschieden lang bemessen ist — der *νοῦς* von der Seele, aber die Seele, welche dem *νοῦς* genau gleicht, führt auch nach der Trennung eine schattenhafte Existenz auf dem Monde fort. Auch die homerische Auffassung von Herakles im *λ* wird hier als Beweis

602

verwendet und dieselben Verse, auf welchen das lucianische *παίγνιον* beruht, im Ernste angeführt. Wenn sich der von Lucian erhaltene Spott des Diogenes auch nicht gegen die Ideenlehre selbst richtet, so ist die xenokratische Theorie von Unsterblichkeit doch nur eine consequente Weiterbildung platonischer Lehren, namentlich der im Phaidon enthaltenen, an welchen Xenokrates sich oft mit Uebergehung des Timaios anschliefst.

An andrer Stelle dürfte Lucian einen unmittelbaren Nachklang der antisthenischen Polemik bewahrt haben. In der *βίων πρᾶσις* (30 Bekk.) gelangt im 16. Kapitel ff. auch Sokrates zur Versteigerung. Was er aber als seine Weisheit auf Befragen des Käufers angibt, sind nicht Lehren des historischen Sokrates, sondern durchgängig solche Platons. Zuerst führt er die Weibergemeinschaft aus dem Staate an, dann antwortet er auf die Frage, was das Hauptstück seiner Lehre sei c. 18 : *αἱ ἰδέαι καὶ τὰ τῶν ὄντων παραδείγματα. Ὁπόσα γὰρ δὴ ὁρᾷς, τὴν γῆν, τἀπὶ γῆς, τὸν οὐρανὸν, τὴν θάλατταν, ἁπάντων τούτων εἰκόνες ἀφανεῖς ἑστᾶσιν ἔξω τῶν ὅλων. ΩΝΗΤΗΣ. ποῦ δὲ ἑστᾶσιν; ΣΩΚ. οὐδαμοῦ. εἰ γάρ που εἶεν οὐκ ἂν εἶεν. ΩΝΗΤΗΣ. οὐχ ὁρῶ ταῦθ' ἅπερ λέγεις τὰ παραδείγματα. ΣΩΚ. εἰκότως τυφλὸς γὰρ εἶ τῆς ψυχῆς τὸν ὀφθαλμόν. ἐγὼ δὲ πάντων ὁρῶ εἰκόνας, καὶ σὲ ἀφανῆ, κἀμὲ ἄλλον, καὶ ὅλως διπλᾶ πάντα.* Die Verspottung des Sokrates ist natürlich nicht alt kynisch; sie stammt aus jener Zeit als der Kynismus begann hedonisch zu werden, also spätestens aus der Zeit Bions und wird in unserm Falle wohl auf Menippos zurückgehn. Dafür ist aber die Polemik gegen die Ideenlehre echt altkynisch und ursprünglich sicherlich gegen Platon gerichtet. Dafs sie in der Hauptsache auf Antisthenes selbst zurückgeht, wie es ja von vornherein am wahrscheinlichsten ist, können wir mit Sicherheit aus dem Bericht über den Streit zwischen Platon und Antisthenes schliefsen, welchen uns Simplicius zu Aristoteles

Kategorieen Brandis p. 66 b, 45 ff. aufbewahrt hat : *τῶν δὲ παλαιῶν οἳ μὲν ἀνῄρουν τὰς ποιότητας τελέως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι, ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν· „ὦ Πλάτων“ ἔφη ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ.“ Καὶ ὃς εἶπεν· „ἔχεις μέν, ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότης θεωρεῖται οὐδέπω κέκτησαι.“* Hier macht Antisthenes Platon denselben Einwand, wie bei Lucian der Käufer dem Sokrates und erhält dieselbe Antwort, nur dafs dort noch einmal repliciert wird, indem Sokrates selbst das Zugeständnifs in den Mund gelegt wird, dafs er alles doppelt sehe. Dies Doppeltsehn ist gewifs die beifsendste Entgegnung auf den Vorwurf der Drehkrankheit, des Schwindels, auf welchen Platon in der oben angeführten Kratylosstelle den Heraklitismus des Antisthenes zurückgeführt hatte.

Winckelmann hat (S. 34) die Berichte über den Streit zwischen Platon und Antisthenes unter die Fragmente des Sathon gesetzt, ohne Zweifel mit Recht, in sofern der Sathon Aehnliches enthalten haben mufs. Ich glaube jedoch, dafs Lucian, wenn auch mittelbar, nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Einkleidung von Antisthenes abhängig ist, und dafs die Verspottung in dieser Form in einem andern Dialoge enthalten war.

Vom *φυσιογνωμικός*, welcher auch den Titel *περὶ σοφιστῶν* führte, hat uns Athenaeus XIV p. 656 f. ein ziemlich indifferentes Fragment bewahrt : *καὶ γὰρ ἐκεῖναι* (sc. *αἱ καπηλίδες*) *τὰ δελφάκια πρὸς βίαν χορτάζουσιν.* Ein ähnlicher Satz, nach welchem ich mir die Verbindung, in welcher das antisthenische Fragment stand, reconstruieren möchte, findet sich im 24. Briefe des Krates (Hercher S. 215). Hier wird erzählt wie Diogenes sich benommen hat, als er von den Seeräubern gefangen und verkauft worden ist. Zunächst bewegt er die Räuber, die Gefangenen gut zu verpflegen : *εἰ μὲν σῦς ἤγετε εἰς ἐμπορίαν, ἐπεμελεῖσθε ἂν αὐτῶν, ἵνα ὑμῖν πλεῖον ἀργύριον*

πωλούμενοι ἐνέγκωσιν. Nun findet sich der Verkauf des Diogenes auch in Kap. 7 ff. der *βίων πρᾶσις* Lucians. Ich möchte daher die Vermuthung wagen, dafs schon Antisthenes *φυσιογνωμικός* eine Art *βίων πρᾶσις* war. Beide Titel würden dazu vortrefflich passen. Ich nehme an, dafs in diesem Dialoge die Versteigerung Platons und andrer *Διονυσιοκόλακες* auf Aegina geschildert war. Durch den Hinweis auf die *δελφάκια* würde dann Platon das Herz des Schiffsherrn erweicht haben, ihm die übliche *τρυφή* zu verschaffen, das, was bei Lucian Sokrates sagt, würde bei Antisthenes Platon auf Aegina von sich gerühmt haben. Vielleicht würde also die ganze Ueberlieferung über Platons Sklaverei, namentlich auch sein Loskauf durch Annikeris auf eine boshafte Erfindung des Antisthenes zurückgehn. Später, als man auch die Beziehungen nicht mehr recht verstand, verdrängte dann die plumpere Nachbildung von der Gefangenschaft des Diogenes den antisthenischen Dialog. Erst diejenigen Kyniker, welche die *Διογένους πρᾶσις* zur *βίων πρᾶσις* erweiterten, griffen auch auf Antisthenes zurück, und durch sie ist uns bei Lucian antisthenische Polemik gegen die Ideenlehre erhalten.

Da *ἱππότης* doch wohl eine Verspottung von *ποιότης* ist, so könnte man geneigt sein, anzunehmen, die Polemik setze den Theaetet voraus, wo dies Wort p. 182 a zuerst vorkommt, falle mithin in ziemlich späte Zeit. Indessen ist sehr wohl möglich, dafs der Ausdruck aus Platons mündlichen Vorträgen an die Oeffentlichkeit gedrungen war. Ob der lucianische Spott über die Weibergemeinschaft antisthenisch ist, ist gleichfalls zweifelhaft. Indessen ist immerhin wahrscheinlich, dafs eine frühe Veröffentlichung von Theilen des Staates den Anfang oder eine heftige Steigerung des Zwistes herbeiführte, dessen Spuren wir bereits im Euthydem und Kratylos verfolgen konnten.

Anhang I.

Ein stoischer Gegner Theophrasts.

Cicero Tusc. disp. V, 9, 24 ff. berichtet von den Angriffen, welche Theophrast erfuhr, weil er in der Schrift περὶ εὐδαιμονίας zugegeben hatte, dafs auch der Weise durch äufsere Umstände an der Glückseligkeit verhindert werden könne. Aehnlich hatte er sich in seinem Kallisthenes geäufsert: Vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudarit illam sententiam:

Vitam regit fortuna non sapientia.

Negant ab ullo philosopho quicquam dictum esse languidius. Dafs hier die omnes philosophi, welche Theophrast in Schriften und Vorlesungen tadeln, bedeutend übertrieben sein müssen, ist klar, Peripatetiker und Akademiker hatten keinen Grund, sich über die einfache Wahrheit, dafs die meisten Verhältnisse sich unsrer Berechnung entziehen, aufzuregen. Nur das kynisch-stoische Paradoxon, dafs der Weise von der Tyche unabhängig und unter allen Umständen glücklich sei, steht mit Theophrasts Aeufserung im Widerspruch. So verräth denn auch Cicero Tusc. III 10, 22 selbst, dafs die Polemik gegen den Kallisthenes im stoischen Lager geführt wurde.

Von dieser Polemik nun sind uns in der unter Plutarchs Namen gehenden Schrift περὶ τύχης interessante Bruchstücke erhalten, welche in der Hauptsache bis auf

die Zeit Theophrasts selbst zurückreichen. Allerdings scheint sich das Schriftchen nur gegen den von Theophrast gelobten Vers zu richten :

Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία,

welchen es als Thema an die Spitze stellt, doch hat wohl erst Plutarch die namentlichen Beziehungen auf den von ihm sonst so verehrten Peripatetiker ausgemerzt; was er bewahrt hat ist echt stoisch und unverfälscht alt.

Stoisch ist zunächst in c. 3 die Definition des Gehörs : *δύναμις ἀντιληπτικὴ πληγῆς ἀέρος δι' ὠτὸς καὶ ἐγκεφάλου προςφερομένης*. Vergleiche Aetius placita IV 19 (Diels doxogr. S. 409) und Laertios Diogenes VII 38, 55. Stoisch ist die allegorische Deutung der Prometheussage, wenn c. 6 die Geschenke des Zeus, vor welchen Prometheus warnt, als *τὰ τυχηρὰ καὶ τὰ ἐκτὸς* gefaſst werden, wenn c. 6 der Feuerraub allerdings nach Protagoras' und Platons Vorgang allegorisch gefaſst wird. Deutlich wird hier auf das stoische *πῦρ τεχνικὸν* Bezug genommen. Sehr werthvoll ist endlich der echt stoische Nachweis cap. 4, daſs die Thiere um des Menschen willen geschaffen sind (die stoischen Parallelen siehe bei Zeller IIIa³ S. 172), werthvoll namentlich deshalb, weil er uns die älteren Vorgänger auch des xenophontischen Sokrates, Anaxagoras, namhaft macht. Stoisch ist ferner, was in c. 2 über die *φρόνησις* gesagt wird : *ἡ γὰρ σωφροσύνη φρόνησίς τίς ἐστιν, ὥς λέγουσι*[1]) *καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς φρονήσεως δεῖται παρούσης· μᾶλλον δὲ τὴν εὐβουλίαν καὶ τὴν φρόνησιν*[2]) *ἐν μὲν ἡδοναῖς ἀγαθοὺς παρεχομένην ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην καλοῦμεν ἐν δὲ κινδύνοις καὶ πόνοις καρτερίαν καὶ ἀνδραγαθίαν ἐν δὲ κοινωνήμασι καὶ πολιτείαις εὐνομίαν καὶ*

[1]) sc. *οἱ Στωικοί*.

[2]) *Εὐβουλία* als Begleiterin der *φρόνησις* nach stoischem Dogma wird erwähnt bei Laertios Diogenes VII § 126.

δικαιοσύνην. Diese Stelle führt uns zu näherer Bestimmung der ursprünglichen Quelle. Zunächst ist die kynische Gleichsetzung der *φρόνησις* mit der *ἀρετή* überhaupt nur für den Stifter der Schule Zenon bezeugt (Plutarch de virtute morali 2 : *ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις, δικαιοσύνην· ἐν δὲ διαιρετέοις σωφροσύνην· ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρείαν*). Während im übrigen der Wortlaut am meisten Uebereinstimmung mit der Definition des Ariston ebenda zeigt : *ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις· ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα, σωφροσύνη· κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους, δικαιοσύνη*. Es wäre nun möglich, dafs die *περὶ τύχης* vorgetragene Definition, welche zwischen Zenon und Ariston steht, von einem Zeitgenossen des letzteren, etwa Persaios, herrührte, denn Kleanthes und Chrysippos sind, da wir wissen, dafs sie anders lehrten, ausgeschlossen. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, dafs wir entweder eine frühe oder eine etwas ungenauere Aeufserung des Ariston selbst vor uns haben [1]). Letzteres würde sich

[1]) Nach der oben citierten Definition und nach Galen Hippocr. et Plat. VII 2 S. 595 hatte Ariston allerdings die *φρόνησις* als eine den andern coordinierte Tugend gefafst, und so den scheinbaren Widerspruch der zenonischen Definition vermieden. Aber diese Coordination ist ebenso wie jener Wiederspruch nur scheinbar. Denn wenn nach Zenon die Tugend e i n e ist, welche nur nach ihren Wirkungskreisen verschieden benannt wird, so kann recht wohl für einzelne Wirkungskreise ein besondrer Name existieren, für andre aber nicht, so dafs zwar jede Tugend *φρόνησις* i s t, aber auch einzelne specielle Bethätigungen so genannt werden, während für andre besondre Namen existieren. Dagegen ist bei Ariston das scheinbar coordinierte Gebiet der *φρόνησις* wieder so weit, dafs es eigentlich alle andern umfafst, also nur formell coordiniert ist. So erkannte auch Aristons Schüler Apollophanes wieder nur die eíne *φρόνησις* an (Laert. Diog. VII 92, Zeller IIIa 36, Hirzel Unters. II S. 101). Wenn nach Plut. de virt. morali 2 Spätere den Widerspruch Zenons damit entschuldigten, dafs er mit *φρόνησις* eigentlich *ἐπιστήμη* gemeint habe, so würde zu diesem

zur Genüge aus dem Zweck des vorliegenden Themas erklären, welches verlangt, die *εὐβουλία* (= *φρόνησις*) mit der Tugend im allgemeinen zu identificieren. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, dafs zu Ciceros Zeit die Stoiker in ihren Vorlesungen sich vorwiegend mit Theophrasts Kallisthenes beschäftigten und ihm immer wieder denselben Vers vorwarfen, die Stoiker, welche Cicero hörte, wenigstens sicherlich nicht. Vielmehr glaube ich, dafs Cicero ein genaues Citat flüchtig übersetzte; in der griechischen Vorlage mag etwa gestanden haben : *Ἀρίστων δὲ ἐν ταῖς σχολαῖς καὶ ἐν προτρεπτικῶν ά Θεόφραστον ψέγει ἐπαινοῦντα τὸν φήσαντα· Τύχη κ. τ. λ.* Lautete die Wendung etwa *ὑπ' Ἀρίστωνος τοῦ φιλοσόφου* so konnte Cicero leicht über den Eigennamen hinweglesen und daraus omnes philosophos machen [1]). Nach Laertios Diog. VII 163 hatte Ariston *σχολῶν ς́* geschrieben, und in der That entspricht das Schriftchen *περὶ τύχης* ganz einem populären Vortrag, wie er für den Erneuerer des Kynismus völlig geeignet scheint. Die nächsten Parallelen bieten Teles und Dion Chrysostomos. Mit der ermittelten Zeitbestimmung stimmen die Namen, welche erwähnt werden, vollständig überein, da sich der cap. I erwähnte Scipio leicht als äufserliche Zuthat aussondert. Die andern gehören alle ins vierte Jahrhundert : Alexander Iphikrates Philokrates Lasthenes Euthykrates. Mit den drei letzteren zu exemplificieren hatte nur dann einen Zweck, wenn die Ereignisse noch in frischem Andenken waren.

Eine Concession an den Gegner ist die cap. 4 erzählte Geschichte von Nealkes, wie ihm ein glücklicher Zufall dazu verhilft, den blutigen Schaum am Gebifs des Pferdes naturgetreu wiederzugeben. Diese Geschichte wird schon

Sprachgebrauch gut stimmen Plut. de fort. c. 4 *καὶ μὴν αἱ τέχναι μικραί τινες εἶναι λέγονται φρονήσεις μᾶλλον δὲ ἀπόρροιαι φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα ἐνδιασπαρμέναι ταῖς χρείαις ταῖς περὶ τὸν βίον.*

[1]) Falls er nicht gar optimorum schrieb.

der Gegner angeführt haben zum Beweis, daſs selbst in der Kunst die τύχη herrscht und in diesem Sinne wird sie in der That verwerthet in einem spät kynischen Tractat über die Allmacht der τύχη bei Dion Chrysostomos or. 63 p. 325 R, welcher sogar den Diogenes der τύχη gegenüber als machtlos betrachtet. Nach Athenaeus XII p. 543 f. hatte Theophrast ἐν τῷ περὶ εὐδαιμονίας auch über die Productionsweise des Parrhasios geschrieben, hier wird gleichfalls die Geschichte von Nealkes gestanden haben.

Interessant ist die Anlehnung an den platonischen Protagoras, welcher c. 3 geradezu mit dem λογισμός identificiert wird. Die Stoa hat also die Paradoxie des Antisthenes, welcher in Prometheus einen leeren Sophisten erblickte [1]), nicht mitgemacht. Vielmehr berührt sich der Verfasser von περὶ τύχης hier wieder mit Theophrast (schol. Apollon. argon. II 1248, vgl. Aristoxenus bei Fulgentius II 9, Müller FHG. II S. 292), welcher allerdings den Mythos auch als Beispiel für Unzulänglichkeit des λογισμός ohne τύχη anführen konnte. Hier könnten die Spuren der Polemik leicht durch die Bearbeitung verwischt sein. In entschiedenem Gegensatze zu Theophrast steht zum Beispiel die Auffassung von der Bestimmung der Thiere, vgl. Laertios Diogenes VII 129 Ἔτι ἀρέσκει αὐτοῖς μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα διὰ τὴν ἀνομοιότητα καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ δικαιοσύνης καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ περὶ καθήκοντος.

Wie weit sich die Umarbeitung der altstoischen Quelle erstreckte, läſst sich nicht mit Sicherheit bestimmen, es scheinen aber mehr Auslassungen als Zuthaten oder Aenderungen vorzuliegen. Ebenso ist es nicht zu entscheiden und gleichgültig, ob vor Plutarch etwa in der Zeit des Panaitios eine Umarbeitung vorgenommen wurde und diese

[1]) Bücheler Rhein. Mus. 27 S. 450.

im wesentlichen bei Plutarch vorliegt, oder ob dieser selbst die ersten Aenderungen vornahm.

Anhang II.

Die Anfänge des Menschengeschlechts.

Oben S. 102 ff. wurde ausgeführt, wie die orphische Mystik auch auf die ostionische Physiologie Einfluſs gewinnt, indem sie dieselbe theils zu einem offnen Dualismus drängt, wie Anaxagoras ihn vertrat, theils zu einem verhüllten, wie er im System des Diogenes vorliegt, wo das *χωρίζεσθαι* der feinen Luft von der schweren der zweite Akt ist, theils, was mit dem Dualismus eng zusammenhängt, zu einer ausführlichen Beschreibung der Kosmogonie und Zoogonie veranlaſst. Diesen Satz eingehender zu begründen war dort nicht der Ort, doch dürfte es sich empfehlen, auf die Geschichte der Kosmogonie zumal der Zoogonie etwas näher einzugehn, weil dadurch der Stammbaum der Kapitel VI behandelten xenophontischen Ausführungen vervollständigt wird und weil die Philosophie hier in einem Grade dem Volksbedürfniſs entgegenkommt, wie sonst nur noch in dem entgegengesetzten Thema, dem Kapitel vom Leben nach dem Tode.

Von den Ostioniern war Anaxagoras der erste, bei welchem sich ein ausgesprochener Dualismus nachweisen lieſs. Während Heraklit sich noch gegen jeden Dualismus als ungebildetes Verkennen der Einheit aller Dinge auf das Heftigste zur Wehr setzte, ist er bei Anaxagoras unter dem Druck der eleatischen Ontologie vollständig durchgeführt. Man könnte meinen, damit die Genesis der anaxagoreischen Philosophie hinreichend erklärt zu haben, doch wird damit die der milesischen Physiologie so fern-

stehende mythologische Persönlichkeit des *νοῦς* nicht erklärt, sie weist auf den orphischen Demiurgen als ihr Vorbild.

Indeſs glaube ich nicht, daſs Anaxagoras hier direct aus der „Mysterienidee" geschöpft hat, er wird vielmehr von Empedokles abhängig sein. Es ist in der That wohl bezeugt durch Aristoteles Metaph. A 3 p. 984 a 11, daſs das Werk des Empedokles früher als jenes des Anaxagoras erschienen ist, und dann hat auch Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 919 überzeugend nachgewiesen, daſs die Inconsequenz des Anaxagoras, die Entstehung der Mischung statt der Scheidung gleichzusetzen, sich nur durch eine äuſserliche Abhängigkeit von Empedokles erklärt.

Die Nachrichten nun, welche wir über die Kosmogonie und namentlich die, welche wir über die Zoogonie des Empedokles besitzen, scheinen mir noch nicht so abschlieſsend erklärt, daſs eine neue Behandlung überflüssig wäre.

Daſs Empedokles einen Zustand völliger Gemischtheit und einen absoluter Trennung, in welchen keine Einzelwesen möglich waren, und eine doppelte Kosmogonie je nach dem Uebergange der Trennung zur Mischung und der Mischung zur Trennung consequenter Weise hätte annehmen müssen, ist allgemein anerkannt. Zeller meint nun Phil. d. Gr. I⁴ S. 711 Empedokles habe diese Consequenz nicht durchgeführt, sondern nur von der Weltbildung gehandelt, welche nach der Trennung der Elemente durch den Haſs die Liebe vollzogen habe und auf diese bezögen sich alle uns erhaltenen Nachrichten und Fragmente. Ich glaube in diesem Falle Empedokles, dessen System sich allerdings im Allgemeinen nicht durch Folgerichtigkeit auszeichnet, gegen den Vorwurf der Inconsequenz in Schutz nehmen zu müssen, weil ich glaube, daſs sowohl Nachrichten als Fragmente da sind, welche sich

ungezwungen nur auf die andre Weltbildung, die Auflösung des Sphairos durch den Streit beziehen lassen.

Zunächst nämlich scheint mir die von Zeller S. 712 vertretene Auffassung von Plutarch bei Eusebius praep. ev. I 8, 10 und Aetius placita II 6, 3 (Doxographi S. 334) nicht haltbar. An beiden Stellen ist von ἀπόκρισις und διάκρισις die Rede; ich kann daher unter der πρώτη τῶν στοιχείων κρᾶσις Plutarchs nicht mit Zeller „den Wirbel, in dem die getrennten Elemente durch die Liebe zusammengerüttelt wurden,“ verstehn, sondern nur die erste vollendete κρᾶσις, den Sphairos, und in dem ἀποκρίνεσθαι nur die Thätigkeit des νεῖκος.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch bestätigt, dafs sich die verschiedenen Nachrichten über die Anthropogonie des Empedokles nur verstehn lassen, wenn man sie auf die beiden Weltperioden vertheilt, dann aber auch völlig klar sind. Die Anthropogonie der Auflösungsperiode finde ich in den Versen 262 ff. (Stein):

νῦν δ' ἄγ' ὅπως ἄνδρων τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
ἐννυχίους ὅρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ
τῶνδε κλῦ' οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὔτ' ἀδαήμων·
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον
ἀμφοτέρων ὕδατος τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

Diese Entstehungsart läfst sich schlechterdings nicht mit der Schöpfung, welche die Liebe durch Zusammenfügung einzelner Glieder vollzieht, vereinigen und so bemerkt Zeller a. a. O. S. 719, 1 auch sehr richtig, dafs Censorin de die natali 4, 8 beide Nachrichten fälschlich zusammenwerfe. Aber auch der Ausweg, welchen Zeller

einschlägt, löst die Schwierigkeit nicht. Er bezieht die Zoogonie durch Zusammenfügen auf die Thiere, die durch Auswerfen feuriger Klumpen auf die Menschen. Dann hätte allein am Zustandekommen des höchsten Organismus die Liebe keinen Antheil? Aber andrerseits wenn die *φιλότης* (v. 258) *βουγενῆ ἀνδρόπρωρα*, und *ἀνδροφυῆ βούπρωρα* hervorbringt, so ist doch auch die Möglichkeit vorhanden, dafs der Stierkopf seinen Stierleib findet und sich der Menschenkopf an den Menschenkörper fügt; wir hätten also doch eine doppelte Anthropogonie anzuerkennen.

Nun enthält aber die Vers 262 geschilderte Menschenentstehung deutliche Merkmale dafür, dafs sie in die *νεῖκος*-Periode gehört. Ich meine das *κρινόμενον πῦρ ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι*. Das Feuer scheidet aus dem Erdinnern, und sehnt sich nach Vereinigung mit seines gleichen, das meiste ist also schon entwichen, und vorher, wie wir aus Plutarch bei Euseb. praep. ev. I 8, 10 Aetius placita II 6, 3 wissen, bereits die Luft. Es ist also ganz consequent wenn die von dem aufdrängenden Feuer mit emporgerissenen Klumpen, Erde und Wasser noch ungetrennt enthalten[1]). Wir sehen also hier die Elemente in voller Scheidung begriffen und die ist Sache des *νεῖκος*. Da nun aus diesen ungegliederten Klumpen aus Wasser und Erde später Menschen werden, so mufs für die Menschen dieser Periode eine noch weitere Fortsetzung der Trennung Lebensbedingung sein, wie für die der andern ein bestimmter Grad der Mischung, der weiter fortgesetzt die Absorbierung der Individuen durch den Sphairos zur Folge hat. Ganz vollkommen kann übrigens, so lange Organismen existieren, auch in der Trennungs-

[1]) Grundlage dieser Theorie sind einestheils die griechischen Autochthonensagen, theils die vulkanischen Erscheinungen Siciliens. Sollte sich vielleicht erst aus dieser Theorie die Sage von Empedokles Sprung in den Aetna entwickelt haben?

periode die Ausscheidung von Luft und Feuer nicht gewesen sein, es mufs etwas Luft und Feuer auch in jenen Klumpen aus Erde und Wasser übrig geblieben sein, da Empedokles die Knochen aus 25 % Erde, 25 % Wasser und 50 % Feuer, das Blut aus den vier Elementen zu je 25 %, die Sehnen aus 50 % Wasser und je 25 % Feuer und Erde bestehn liefs [1]). Ein ganz bestimmter Grad der Mischung oder Entmischung ist somit Lebensbedingung für die Organismen; wenn er noch nicht erreicht [2]) oder wenn er überschritten ist, ist kein organisches Leben möglich. Begreiflich ist nun auch, weshalb Empedokles den Sitz der Seele in das Blut verlegte; denn dies erinnert noch am meisten an das Product der *φιλότης*, den *σφαῖρος*, es ist die vollkommenste Mischung. Nur auf die *νεῖκος*-Periode kann sich beziehn, was Empedokles vom Tode behauptet hatte, er bestehe aus Entweichen des Feurigen aus dem Blute (Aetius Plac. V 23, 2. 25, 4), wobei er wohl unter dem *πυρῶδες* Luft und Feuer verstand; denn er sprach doch wahrscheinlich davon, wovon wir sterben, und wie Aristoteles de gen. et corr. II 6 p. 334 a 5 berichtet, nahm er an, dafs wir in der *νεῖκος*-Periode lebten. Für die Weltbildung der *φιλότης* mufste er consequenterweise als Todesursache eine zu weit fortgesetzte Mischung, ein Ueberhandnehmen von Luft und Feuer im Körper annehmen. Auch das wichtige Excerpt bei Aetius V 26, 4 bezieht sich auf die Kosmogonie des *νεῖκος*, auf unsre Weltperiode. Man mufs nur im Auge behalten, dafs *ἐκ γῆς* ungenau ist, und es eigentlich *ἐκ τῆς κράσεως* oder *ἐκ τοῦ σφαίρου* heifsen müfste. Der entsprechende Vorgang

1) Die Belege bei Zeller I^4 S. 721 Anm. 2.

2) Hier scheint, nebenbei bemerkt, die Quelle der oben S. 139 ff. behandelten diogenisch-stoischen Lehre von der Beseelung des Neugeborenen durch Abkühlung zu suchen zu sein, welche sich mit dem System jener Philosophen so schlecht verträgt.

für die Periode der *φιλία* ist geschildert bei Aetius placita V 19, 5. Zur Anthropogonie der *νεῖκος*-Periode gehört endlich noch das von Aetius placita V 7, 1 berichtete Dogma, dafs die Männer in den wärmeren, die Frauen in den kälteren Erdtheilen entstanden seien.

Durch die vorgetragene Ansicht wird auch der von Zeller (S. 750) vermifste Zusammenhang zwischen der Physik des Empedokles und seinen religiösen Lehren, namentlich seiner Lehre vom goldnen Zeitalter hergestellt. Die Männer und Weiber der *νεῖκος*-Periode sind *πολύκλαυτοι*, jene der *φιλία*-Periode waren ein glückseliges Geschlecht, lebten im goldnen Zeitalter [1]). Wir besitzen dafür das competente Zeugnifs Theophrasts, welches wol längst anerkannt wäre, wenn Nauck nicht ohne Grund die entscheidenden Worte verdächtigt hätte. Porphyrius de abst. II 21 (Bernays Theophrast über die Frömmigkeit S. 80, v. 405 ff. St.) :

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κύδοιμος
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσείδων
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια
ἥ ἐστιν ἡ φιλία.

Die Worte *ἥ ἐστιν ἡ φιλία* verdächtigt Nauck p. XXV seiner Ausgabe. Bernays übersetzt S. 80 sehr richtig : Unter Kypris versteht er sein kosmisches Princip der „Liebe“, und weist auf S. 95 Naucks Verdächtigung mit Erfolg zurück; der erklärende Zusatz ist so ursprünglich, dafs er die zweite Hälfte des Hexameters verdrängt hat. Wenn demnach Theophrast die Kypris in der uns erhaltenen Hauptstelle über das goldne Zeitalter mit der *φιλία* identificierte, so wird er hierfür sicherlich bei Empedokles selbst genügenden Anhalt gefunden haben.

Vorstellen läfst sich von hieraus jedenfalls sehr gut,

[1]) Vgl. Aristoteles de gen. et corr. II 6 p. 333b 19 *ὁ δὲ τὴν μίξιν μόνον ἐπαινεῖ.*

welchen Platz im System des Empedokles die Seelenwanderung hatte. Wer sich in der ersten Existenz des Fleischgenusses nicht schuldig gemacht hatte, der brauchte die *γένεσις* der *νεῖκος*-Periode nicht wieder durchzumachen, sondern durfte wol aufgehn in die *φιλία* und mit ihr entweichen, wenn am Sphairos der Streit sein Auflösungswerk wieder begann. Daher ist nicht nur Empedokles *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης*, sondern alle mit ihm in der Welt des Streites lebenden.

Trotz der mystisch-poetischen Färbung war abgesehn von dem wol weit weniger ausgeführten Versuche des Parmenides die Kosmogonie des Empedokles die erste Schöpfungsgeschichte in philosophischem Gewande und hat die Forscher lange Zeit beschäftigt, indem sie theils zur Nachahmung, theils zu Widerspruch reizte. Ehe ich auf die nächsten Nachfolger eingehe, will ich einen Beweis für ihre verhältnifsmäfsig langdauernde Popularität vorweg nehmen. Ich meine die Berücksichtigung durch Platon, nicht nur in dem scherzhaften Mythos des Aristophanes im Symposion p. 190a, welche Krohn angemerkt hat [1]), sondern auch im Mythos des Politikos vom doppelten Weltlauf. Platon wendet sich hier p. 270a in nicht mifszuverstehender Weise gegen Empedokles, wenn er bestreitet, dafs die Verschiedenheit der beiden Weltperioden zurückzuführen sei auf *δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία,* im ganzen ahmt er aber offenbar Empedokles nach, womit er allerdings eine schöne Rehabilitation des in der Jugend verschmähten protagoreischen Mythos verbindet. Verglichen mit Empedokles hält er sich in sofern näher an den Volksglauben, als er das goldne Zeitalter und das der Autochthonen identificiert, welch letzteres bei Empedokles ja gerade die Epoche des *νεῖκος* war. Ein echt empedokleischer Zug ist jedoch das freundliche Verhältnifs der Menschen zu den Thieren im goldenen Zeitalter.

[1]) Sokrates und Xenophon S. 16 Anm. 1.

Während nun zwar Empedokles stärker als einer der Philosophen, welche vor ihm schrieben, orphisch beeinflufst ist [1]), so lehnt er sich doch in der strengen Durchführung des doppelten Weltlaufs entschieden an Heraklit an. Da ist es nun merkwürdig, dafs die jüngeren ostionischen Physiologen von ihm weit mehr den orphischen Schöpfungsact übernehmen, als den Kreislauf des Geschehns, dessen Erkenntnifs doch so tief in der milesischen Naturanschauung wurzelt.

Sowohl des Anaxagoras als des Diogenes und Archelaos System erweckt den Anschein, als hätte sein Urheber einen einmaligen Schöpfungsakt angenommen, wonach die Welt wie eine für die Ewigkeit aufgezogene Uhr ruhig ihren Gang gienge. Zwar müssen alle diese Forscher ausgehn von einem dem empedokleischen Sphairos analogen Zustand einer Mischung oder Einheit des Weltstoffs, in welcher erst eine Trennung herbeigeführt wird bei Anaxagoras durch den *νοῦς* bei Diogenes von selbst. Aber diese Scheidung, bei welcher sich das Dünne, Leichte, Warme, Trockne nach oben hebt und das Dicke, Schwere, Kalte, Nasse unten bleibt, wird sehr schnell abgethan und hat nur den Zweck, den für die Kosmogonie nöthigen Dualismus zu schaffen, denn auch Anaxagoras ist hier in derselben Lage wie Diogenes und braucht einen zweiten Dualismus innerhalb des Weltstoffs selbst, da sein *νοῦς*, nachdem er die erste *περιχώρησις* hervorgebracht hat, sich zunächst um das Weitere nicht kümmert. Wenn daher auch die ursprüngliche Mischung aller Stoffe, wie Zeller I⁴ S. 885 mit Recht bemerkt, dem empedokleischen Sphairos analog ist, und die Thätigkeit des *νοῦς* jener des *νεῖκος*, so ist diese Trennungsperiode doch nur ein Ueber-

[1]) Dies ist jetzt endlich im einzelnen gut begründet in O. Kerns Aufsatz Empedokles und die Orphiker, Archiv f. Gesch. d. Phil. I S. 498 ff.

gang, welcher bei weitem nicht mit derselben Liebe behandelt wird, als die positive Zoogonie durch die Einwirkung des Warmen auf das Kalte.

Ist nun schon in der Gesammtanlage des empedokleischen Systems und in dem inconsequenten Gebrauch von *μῖξις* für Entstehn die Anlehnung an Empedokles deutlich, so findet sich auch ein speciell anaxagoreischer Terminus vorgebildet bei Empedokles (Aetius placita V 26, 4) nämlich *ὁμοιομερεία* [und *πολυμερεία*] [1]). Nun scheint allerdings Anaxagoras selbst das Substantivum nicht gebraucht zu haben (Zeller I⁴ S. 878 Anm. 1), das hindert aber nicht, dafs es alt ist. Wenn es nun zum ersten Male bei Lucrez I 830 nachweisbar ist, so spricht manches dafür, dafs es Lucrez von Empedokles, welcher sein formales Vorbild ist, und welchen er hoch verehrte, entweder direct oder durch Vermittlung der Empedoclea des Sallustius entlehnte. Beide Worte eigneten sich ihres vollen hexametrischen Klanges wegen vortrefflich für Empedokles.

Wie sich die Theorie des Anaxagoras über die *ἔγκλισις* zu der des Empedokles über die *ἐπίκλισις* verhielt, können wir leider nicht mehr ermitteln; vorangegangen war auch hier wenigstens in der Aufwerfung des Problems sicherlich Empedokles ebenso wie in der allerdings wenig glücklichen Polemik, gegen Leukipps Lehre vom leeren Raum und der begrenzten Theilbarkeit der Materie.

In einem Punkte, welcher das Verhältnifs der Menschen-

[1]) Die Theorie von der Ernährung der Pflanzen, in deren Zusammenhange Empedokles diese Ausdrücke brauchte, findet sich ausführlich dargestellt in dem Tractat *περὶ φύσιος παιδίου* 27 und 35 (Littré VII S. 528. 544). Ebenda 17 (L. S. 496) und 27 findet sich die vollkommne Analogie zwischen Pflanze und fetus nach Empedokles durchgeführt. Ja wie Empedokles den Arm als *σάρκινον ὄζον* bezeichnet hatte, so wird auch hier 17 (L. S. 498), 19 (L. 506) und 21 (L. S. 510) die Gliederbildung als ein *ὀζοῦσθαι* gefafst und ausdrücklich auf die Analogie der Bäume verwiesen.

schöpfung zur Sonnenbahn betrifft, würde Anaxagoras erheblich von Empedokles abgewichen sein, wenn zu Aetius V 26, 4 eine von Diels gebilligte Conjectur Reiskes richtig wäre. Ueberliefert ist : *Ἐμπεδοκλῆς πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζῴων ἐκ γῆς ἀναφῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι.* Reiske vermuthet für das verderbte *περιαπλωθῆναι περικυκλωθῆναι.* Ich glaube, daſs in dem verderbten Wort *ἐπικλιθῆναι* steckt und *τὸν ἥλιον* ungenau für dessen Sphaire *τὸν οὐρανόν* steht, wobei dann immer noch fraglich bleibt, ob sich Empedokles vor der Scheidung von Tag und Nacht beständigen Tag wie Anaxagoras oder beständige Nacht wie Archelaos dachte (vgl. oben S. 106). Möglich wäre letzteres, da Archelaos den empedokleischen terminus *ἐπίκλισις* wieder aufnahm. Aetius placita II 8, 4 drückt sich leider zu kurz aus, um eine sichre Deutung zuzulassen.

Von der Anthropogonie des Diogenes ist leider wenig überliefert. Jedenfalls lieſs auch er die ersten lebenden Wesen nach Differencierung des Aethers in die vier verschiedenen Dichtigkeits- und Wärmegrade, welche den empedokleischen Elementen entsprechen, durch Einwirkung der wärmsten Form, des Aethers, auf die beiden schwersten und kältesten, Erde und Wasser, entstehn.

Wir besitzen eine autochthone Anthropogonie, welche zeitlich in ihren Hauptgedanken dem Diogenes nahestehen muſs und sich auch inhaltlich mehrfach an ihn anlehnt, ohne doch unmittelbar zur Reconstruction seines Systems verwendet werden zu können. Es ist dies die Schrift de carnibus (Littré VIII p. 584 ff.). Das wenige, was ich zur näheren Bestimmung dieser Schrift ermittelt habe, will ich mittheilen, da sie sicher nicht auf medicinischem Boden gewachsen ist, sondern besser als irgend eine andre die anthropologische Speculation des fünften Jahrhunderts vergegenwärtigt.

Franz Poschenrieder [1]) hat mit Beifall Zellers [2]) diese Schrift in die Zeit nach Aristoteles gesetzt, da der Verfasser eine Ansicht über den Ausgangspunkt der Adern vertritt, deren Erfindung Aristoteles hist. an. III 3 p. 513 a 10 für sich in Anspruch nimmt. Zwingend ist indessen dieser Grund nicht. Denn schon das ist nicht ganz richtig, was Aristoteles a. a. O. bemerkt, dafs die Früheren alle das Gehirn zum Centrum des Adernetzes gemacht hätten. Diogenes von Apollonia, dessen Theorie Aristoteles selbst hist. an. III 2 p. 511, 30 allerdings nur im Auszug entwickelt, geht vielmehr aus von zwei grofsen, dem Rückgrat parallelen Adern, und wenn er von diesen aus die beiden gröfsten Zweige nach dem Herzen gehn läfst, so bedeutet das soviel, als ob er das Herz zum Centrum des Adernetzes machte, die Verzweigungen nach dem Kopfe sind nur denen nach Händen und Füfsen gleichartig. Der Verfasser de carnibus könnte also sehr wohl gemeinsam mit Aristoteles von Diogenes abhängig sein, und bei Aristoteles entspräche es ganz antikem Brauch, von einem Vorgänger, den er an einzelnen Punkten verbessern kann, im allgemeinen ziemlich geringschätzig zu sprechen. Dafs Diogenes bereits in der Hauptsache der Ansicht des Aristoteles war, wird zur Gewifsheit, wenn man sein Dogma vom Sitz des ἡγεμονικόν ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας (Aetius Plac. IV 5, 7 doxogr. S. 391) und von der Circulation der Luft durch die Adern hinzunimmt, übrigens beides Ansichten, welche er von Empedokles übernommen hatte.

Aber mag die Schrift auch immerhin verhältnifsmäfsig jung sein, bei der compilatorischen Art des Verfassers überhebt uns das nicht, nach Alter und Ursprung jedes

[1]) Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnifs zur hippokratischen Sammlung (Bamberg) 1887 S. 25.

[2]) Archiv für Gesch. d. Phil. II S. 271.

einzelnen Dogmas zu forschen. Der Verfasser beginnt mit der Erklärung, er gebrauche zur Einleitung sowohl die bekannten Meinungen Früherer, als auch eigne. Letztere Versicherung wird man gut thun, mit Vorsicht aufzunehmen. Gleich der Anfang nimmt sodann auf Anaxagoras Rücksicht, lehnt sich aber, sogar in der Form eng an Diogenes an.

De carn. § 2 :	Diogenes frg. 6. Simpl. in phys. 33a :
δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοέειν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἐόντα τε καὶ ἐσόμενα.	*καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν.*
	frg. 3 ibid. :
	ἀλλὰ τοῦτο μοι δοκέει δῆλον εἶναι ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

Mit Unrecht führt hier Ermerins III p. LXXV den *νοῦς* des Epicharm und Anaxagoras als nächste Analogie an, der wesentliche Unterschied zwischen Anaxagoras und andrerseits Diogenes und dem Verfasser de carnibus ist ja gerade, dafs bei Anaxagoras der *νοῦς χωριστός* ist, während er bei jenen der feinsten Form der Materie zukommt.

τοῦτο οὖν τὸ πλεῖστον, ὅτε ἐταράχθη πάντα, ἐξεχώρησεν εἰς τὴν ἄνω περιφορήν. Diese nicht ganz durchgeführte Scheidung ist anaxagoreisch aber auch diogenisch, da ja nach Diogenes das ganze Leben der Welt auf einem beständigen Durchdringen der gröberen Luftformen durch den Aether beruhte.

καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα. Dafs hier unter den *παλαιοί* Anaxagoras zu verstehen sei,

hat schon Littré richtig bemerkt mit Verweisung auf Aristoteles de caelo I 3 p. 270b 24; aber gerade diese Citiermethode schliefst den unmittelbaren Anschlufs an Anaxagoras aus.

Ἡ δευτέρα μοῖρα κάτωθεν, αὐτὴ καλέεται μὲν γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ πουλὺ κινοῦν· καὶ ἐν τούτῳ ἔνι δὴ πουλὺ τοῦ θερμοῦ. Hier ist der Text verderbt, denn *πουλὺ κινοῦν* gäbe nicht einmal einen Sinn wenn Littrés Uebersetzung plein de mouvements möglich wäre, da die Erde ja das stabilste Element ist. Ich möchte daher vermuthen *καὶ (τὸ) πουλὺ κενεὸν* oder *κοῖλον*, denn diese Höhlen sind der Grund, wefshalb Aether (*θερμόν*) nach der Trennung in der Erde zurückbleiben kann und werden dadurch der Herd der Zoogonie. Danach hätte man sich die Erde ebenso zu denken, wie nach Aetius Plac. II 25, 10 (Doxogr. S. 349) Diogenes die Sonne auffafste, als einen anorganischen [1]) porösen Körper, der erst durch den in die Höhlungen sich setzenden Aether Leben erhält [2]). Dafs sich Diogenes in der That die Erde so dachte, beweist seine von Seneca Nat. quaest. IV 2, 28 und VI 15 bewahrte Hypothese über die Entstehung der Erdbeben, womit seine Erklärung des Gewitters, welche in Aristophanes Wolken V. 404 ff. verspottet wird, eng zusammenhängt. Uebrigens ist auch Diogenes Erklärung des Erdbebens ersichtlich beeinflufst von Empedokles Schilderung vom Losbruch des Feuers in der *νεῖκος*-Periode, wie denn die jüngeren ionischen Physiologen durchweg von Empedokles abhängig sind, betreffend die Stelle, welche sie den

[1]) Dies ist bei der Einheit des Urstoffs eigentlich unlogisch, aber in der That erscheint neben den Verdichtungen der Luft, Erde und Wasser, ihre dünnste Form, der Aether, als das einzige Lebenspendende.

[2]) Auch der menschliche Körper würde im Grunde eine Analogie bilden.

Elementen [1]), als ihnen ihrer Natur nach zukommend, im Weltenraum zuweisen (vgl. Aristoteles de gener. etc. corr. II 6 p. 334, 1 ff.).

Die beiden mittleren Elemente bieten keine Schwierigkeit : Ἡ δὲ τρίτη μοῖρα ἡ τοῦ ἠέρος μέσον χωρίον εἴληφε θερμόν τι ὂν (l. τε ἐὸν) καὶ ὑγρὸν. Ἡ δὲ τετάρτη ἡ τοῦ (ὕδατος?) ἐγγυτάτω πρὸς τῇ γῇ ὑγρότατον τε καὶ παχύτατον.

Die Elemente bestimmen sich also nach den einfachen Gegensatzpaaren warm, kalt und trocken, feucht in folgender Weise :

	warm	kalt
trocken	Aether	Erde
feucht	Luft	Wasser

Aus diesen einfachen Gegensätzen wird die ganze Zoogonie construiert. Allerdings kann hier der Bericht nicht vollständig sein, da immer nur von dem in die Erde eingeschlossenen θερμόν die Rede ist, während, um die Verschiedenheit der einzelnen Körperbestandtheile zu erklären, man auch die Mitwirkung von Luft und Wasser annehmen mufs. Als nun mit der Zeit die Erde von dem θερμόν (das heifst dem himmlischen Aether) erwärmt wurde, bildeten diese Enclaven der andern Elemente um sich σηπεδόνας οἷονπερ χιτῶνας. Dafs auf diese Theorie bereits Sokrates im platonischen Phaidon p. 96 b Rücksicht nimmt, hat bereits Stallbaum z. d. St. gesehn. Ermerins begeht (III p. LXXVI) wieder den vorhin erwähnten Fehler, wenn er meint, Platon beziehe sich an jener Stelle auf Anaxagoras, denn erstens liegt hier ja eine rein materialistische Naturerklärung vor und dann unterscheidet

[1]) Bei Anaxagoras sind dies die vier Hauptconglomeratsformen der ὁμοιομερῆ bei Diogenes nur Differencierungen des einen Urstoffs, vorbildlich sind aber doch für beide die empedokleischen Elemente, ich bediene mich daher der Kürze halber dieses Ausdrucks auch für Anaxagoras und Diogenes.

auch der Phaidon Anaxagoras auf das unzweideutigste von jenen mechanistischen Physiologen. Zurück in das fünfte Jahrhundert reicht jene Theorie aber sicher, denn auch der Sophist Antiphon kennt die σηπεδών als Ausgangspunkt für neues Leben (Aristot. phys. II p. 193 a 9 frg. 83 S. 131 Blafs). Bei dem Verfasser de carnibus hat der Ausdruck entschieden eine übertragne Bedeutung, das Ansetzen der σηπεδών ist der Beginn der Hautbildung. Ich denke mir, dafs der Ausdruck vom Zuheilen frischer Wunden hergenommen ist. Bei der Berührung des warmen Fleisches mit der kälteren Luft bildet sich zunächst ein Schorf, und wenn dieser abfällt ist die neue Haut fertig. Dies Verharschen der Wunden mochte im Alterthum selten ohne Eiterung abgehn, daher der Ausdruck σηπεδών, der eigentlich hier nichts Krankhaftes bedeutet.

Je nachdem nun der Inhalt dieser umgebildeten Häute verschieden ist, bilden sich in ihnen durch weitere Einwirkung der Wärme die verschiedenen Körperbestandtheile aus. Hier wird beständig mit den Gegensätzen λιπαρόν (leicht aufzutrocknen) und κολλῶδες (schwer aufzutrocknen) operiert. Das λιπαρόν ist im Grunde verwandt mit dem θερμόν und ξηρόν, das κολλῶδες mit dem ψυχρόν und ὑγρόν. Natürlich gibt es je nach der vierfachen Verbindung von trocken, feucht, kalt und warm mehrere verschiedne Grade des λιπαρόν und des κολλῶδες. An dem einen Ende der Reihe stehn die Knochen, diese sind das λιπαρώτατον und werden von der Wärme ganz ausgetrocknet (§ 3), am andern Ende steht das Gehirn, welches die μητρόπολις τοῦ ψυχροῦ καὶ κολλώδεος ist, und welches niemals trocken wird; die Wärme vermag nur aufsen um dasselbe eine Haut und Knochen zu bilden. Sehr merkwürdig ist die Bildung der Adern § 3 beschrieben. Sie hatten viel Kaltes, da wurde das Aeufserste, was am schwerflüssigsten war, zu Haut und das innere wurde von der Wärme bezwungen flüssig. Gleichwohl erscheinen § 6 die

Adern und das Herz als Hauptsitz des Warmen und haben deſshalb am meisten πνεῦμα. Daſs letzterer Satz wieder diogenisch (und empedokleisch) ist, springt in die Augen. Alles Einzelne erklären und alle Widersprüche ausgleichen zu wollen, würde ein vergebliches Bemühen sein, da der Verfasser offenbar unvollständig und ohne rechtes Verständniſs excerpiert hat.

Wenn wir auch nur Fragmente einer Zoogonie besitzen, so illustrieren sie doch treffend die oben (S. 116) auf Diogenes bezogenen Verse aus Aristophanes Thesmophoriazusen 14 f.:

αἰθὴρ γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο
καὶ ζῷ' ἐν αὑτῷ ξυνετέκνου κινούμενα (l. κινούμενος).

Aber auch an Empedokles Zoogonie durch die φιλότης erinnert unser Mediciner, indem er die Bestandtheile des menschlichen Körpers gesondert entstehn läſst, wie sie zusammengefügt werden, darüber bleibt er uns die Rechenschaft schuldig [1]).

Auf Empedokles endlich kann ebenso gut wie auf Anaxagoras (wie Ermerins III p. LXXVI meint) die Ausführung zurückgehn, daſs die Bestandtheile des Körpers aus der Nahrung das ihnen gleichartige aufnehmen (vgl. oben S. 224 Anm. 1).

Wie weit im Einzelnen der Verfasser de carnibus von den Physiologen des fünften Jahrhunderts abhängig ist, kann hier nicht untersucht werden, wo es nur darauf an-

[1]) Möglich ist allerdings auch die Annahme, daſs er die Erdhöhlungen alle zur Bildung des Leibes nöthigen Stoffe enthalten lieſs und die Hautbildungen in diesen Höhlen nun analog dem animalischen Uterus auffaſste wie Epikur (Censorin de die natali IV 9, Lucrez V 805). Da der Verfasser immer nur vom θερμόν in der Erde spricht und es überhaupt kaum zu entscheiden ist, ob die Schrift unvollständig erhalten oder unverständig excerpiert ist, so wage ich hier keine Entscheidung zu treffen.

kam, ein vollständiger erhaltenes Beispiel für eine Zoogonie jener Zeit zu analysieren und ihren Zusammenhang mit Empedokles zu zeigen. Bei der kümmerlichen Ueberlieferung der Doxographen und der eklektischen Beschaffenheit der Schrift de carnibus müſste man bei der Einzeluntersuchung der Zusammenhänge mit gröſster Vorsicht vorgehn. Am meisten sichere Ausbeute lieſse sich noch aus der Wahrnehmungslehre jenes Mediciners erwarten (§ 15 ff.), wo er, ohne es zu merken, die Wahrnehmung der einzelnen Sinnesorgane bald *δι' ὁμοίων* bald *δι' ἐναντίων* stattfinden läſst. Letztere Fälle wären unbedenklich für Anaxagoras in Anspruch zu nehmen, bei ersteren kommt sowohl Empedokles wie Diogenes in Betracht. Für die Popularität des Diogenes legt auch dieser Mediciner wieder unzweideutiges Zeugniſs ab. Daſs der Umstand, daſs sein unsterbliches, allwissendes Wesen die warme Luft ist, keinen Einwand gegen die Benutzung des Diogenes begründet, wurde oben S. 140 Anm. 1 bereits ausgeführt. Zum Schluſs sei noch bemerkt, daſs er § 15 gegen die Akustik, welche in der Schrift de locis in homine § 2 (Littré VI S. 278) gelehrt wird, polemisiert. Nach Poschenrieder a. a. O. S. 10 ff. hat Aristoteles jene Schrift bereits benutzt.

Von der Zoogonie des jüngsten Physiologen Archelaos wurde bereits oben S. 106 das thatsächlich überlieferte zusammengestellt. Man sollte nicht erwarten, daſs der schwächliche Compromiſsversuch dieses Philosophen einen dauernden Eindruck hinterlassen hätte, und dennoch finden sich Anklänge an Archelaos wo man sie schwerlich erwartet, nämlich noch in Dion Chrysostomos 12. Rede. Es handelt sich um die Frage nach der Entstehung des ersten Gottesbewuſstseins. Hier wird nun von p. 384 R. an geschildert: Ueber die Götter und die Natur des Alls und namentlich über den Leiter des ganzen, war zuerst und unter den ersten Menschen eine gemeinsame Ansicht und ein gemeinsames Bewuſstsein des ganzen menschlichen

Geschlechts in gleicher Weise bei Hellenen und Barbaren, nothwendig und jedem vernünftigen Wesen von Natur eingepflanzt, ohne sterblichen Lehrer und Mystagogen, ohne Trug wegen der Verwandtschaft mit den Göttern und der vielen untrüglichen Wahrzeichen, welche den Aeltesten und Ersten nicht gestatteten einzunicken und sich nicht darum zu kümmern. Denn da sie selbst nicht lange und nicht aufserhalb von dem Göttlichen angesiedelt waren, sondern mitten in ihm entstanden, oder vielmehr mit ihm entstanden, und auf alle Weise mit ihm zusammenhängend, konnten sie nicht länger unverständig bleiben, namentlich da sie von ihm Verstand und Einsicht erhalten hatten, umflammt von allen Seiten von den göttlichen und grofsen Erscheinungen des Himmels und der Gestirne, der Sonne und des Mondes, und indem sie trafen auf das bunte und so verschiedne Antlitz des Tages und der Nacht, und unbeschreibliche Schauspiele sahen und die mannigfaltigen Stimmen hörten der Winde und des Waldes, der Flüsse und der See und dazu der zahmen und wilden Thiere, während sie selbst den süfsesten und deutlichsten Klang von sich gaben und Gefallen fanden am stolzen und klugen Klang der Menschenstimme, mit welcher sie Merkmale den Wahrnehmungen anhefteten, so dafs sie alles Gedachte benennen und mittheilen konnten und so leicht Erinnerung und Begriff unendlich vieler Dinge erhielten. *πῶς οὖν ἀγνῶτες εἶναι ἔμελλον καὶ μηδεμίαν ἕξειν ὑπόνοιαν τοῦ-σπείραντος καὶ φυτεύσαντος καὶ σώζοντος καὶ τρέφοντος, πανταχόθεν ἐμπιμπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διά τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς συμπάσης τε ἀτεχνῶς αἰσθήσεως; νεμόμενοι μὲν ἐπὶ γῆς, ὁρῶντες δ' ἐξ οὐρανοῦ φῶς, τροφὰς δὲ ἀφθόνους ἔχοντες εὐπορήσαντος καὶ προπαρασκευάσαντος τοῦ προπάτορος θεοῦ, πρώτην μὲν οἱ πρῶτοι καὶ αὐτόχθονες τὴν γεώδη, μαλακῆς ἔτι καὶ πίονος τῆς ἰλύος τότε οὔσης, ὥσπερ ἀπὸ μητρὸς τῆς γῆς λιχνώμενοι, καθά-*

περ τὰ φυτὰ νῦν ἕλκουσι τὴν ἐξ αὐτῆς ἰκμάδα, δευτέραν δὲ τοῖς ἤδη προϊοῦσι καρπῶν τε αὐτομάτων καὶ πόας οὐ σκληρᾶς ἅμα δρόσῳ γλυκείᾳ καὶ νάμασι νυμφῶν ποτίμοις, ἐκ δὴ τοῦ περιέχοντος ἠρτημένοι καὶ τρεφόμενοι τῇ διηνεκεῖ τοῦ πνεύματος ἐπιρροῇ, ἀέρα ὑγρὸν ἕλκοντες, ὥσπερ νήπιοι παῖδες, οὔποτε ἐπιλείποντος γάλακτος, ἀεί σφισιν θηλῆς ἐγκειμένης.

Die Ernährung der ersten Menschen vom Erdschlamm ist bekanntlich speciell die Lehre des Archelaos [1]). Dion wird das schwerlich gewufst haben, aber auch von dem angeblichen Stoiker, welchen Dion ausgeschrieben haben soll [2]), ist mir eine Benutzung des Archelaos nicht wahrscheinlich; auch deutet der unverhüllte Materialismus, welcher gleichwohl mit einer fast schwärmerischen religiösen Innigkeit verbunden ist, auf eine Quelle einer jugendfrischeren Zeit und in der ganzen Rede findet sich nichts, was nicht schon kynisch sein könnte [3]), ja die meisten Gedanken werden sich schon bei Diogenes und Archelaos gefunden haben, wie sie sich ja bereits bei Xenophon in verstümmelter Form finden. Ich glaube daher, dafs Dion einen der ältesten Kyniker benutzt, welcher sich seinerseits eng an die ionischen Physiologen anschliefst. Für die kynische Quelle spricht p. 268 R die Ersetzung der Mysterien durch eine allgemeine Einweihung des Menschengeschlechts in die Herrlichkeit der Schöpfung,

[1]) Dem Einwande, dafs Dion auch von Epikur abhängen könne, der (wie vielleicht schon Demokrit, vgl. Diels Doxogr. S. 16. 189) dieselbe Ansicht vertrat (S. 231 Anm. 1), brauche ich wohl nicht zu begegnen. Gegen diese an sich kaum discutierbare Annahme würde allein die Göttlichkeit der Luft auf das Entschiedenste sprechen.

[2]) Die Rede wird gewöhnlich als Hauptbeweis für Dions stoische Quellen angeführt, zuletzt von Paul Wendland, Archiv f. Gesch. d. Phil. I S. 209.

[3]) Auszunehmen ist natürlich die mit dem Uebrigen lose zusammenhängende Polemik gegen die Epikureer p. 390. 391 R.

für den engen Anschlufs an die ionische Quelle ebenda der ionische Terminus *ἀνυστόν*[1]) für *δυνατόν*. Zu beachten ist, wie auch bei Dion wieder die Wichtigkeit der Sprache betont wird, welche genau wie im Kratylos als ebenso unmittelbare göttliche Offenbarung erscheint, wie das Gottesbewufstsein.

Wie in den jüngeren dieser Zoogonieen der Zweckgedanke immer mehr in den Vordergrund tritt, während noch Empedokles, gerade unter der Herrschaft seines guten Princips der Liebe, lebensunfähige Bildungen zu Stande kommen liefs, ist im sechsten Kapitel gezeigt worden. Ebenso wie diese Gedanken von den Sophisten aufgenommen werden und von ihnen aus in die Sokratik übergehn. Die Behauptung des Hippias, dafs alle Menschen von Natur verwandt seien, der Prometheusmythos des Protagoras, und wenn ich richtig geschlossen habe, des Prodikos Schrift *περὶ φύσεως* stehn hier ganz auf gleichem Boden. Wenn man nicht die Macht der Tradition in Rechnung setzt, so ist es unmöglich die scheinbar anorganische Zusammensetzung der sophistischen Bewegung zu verstehn. Aufklärung ist die ursprüngliche Devise der Sophisten, sie vertritt Protagoras auf erkenntnifstheoretischem, Hippias auf socialtheoretischem Gebiete, Antiphon und Kritias ziehn atheïstisch-egoistische Folgerungen. Gleichwohl treffen wir auch bei den klarsten Denkern unter ihnen Spuren von physiologischer Speculation und von orphischer Mystik, welche sich mit ihrem Programm scheinbar gar nicht vereinigen lassen. Dies läfst sich nur aus der Lehrthätigkeit der Sophisten oder wie Platon sich ausdrückt, ihrem Krämerberuf erklären, sie waren genöthigt alles zu führen, wonach damals stark Nachfrage

[1]) Aristoteles gebraucht das Wort einmal in gehobnem Stil in der Rede des gefangenen Silen Plut. consolat. ad Apollon. 27 (Rose Aristotelis quae ferebantur fragmenta frg. 44 S. 48).

war. Dazu gehörte aber vor allem die neue Auflage des milesischen Pantheïsmus, welche von Diogenes ausgieng und die von Empedokles vollzogene Verquickung physikalischer Speculation mit orphischer Mystik, welche sich mit Vorliebe an Hesiod anlehnte. Beide Systeme machten es wieder möglich, fromm zu sein ohne für altfränkisch zu gelten.

Indem die Sophisten sich diesem Zeitgeschmack anpassen, fühlten die schärfer denkenden unter ihnen die Kluft wohl, welche diese Speculationen von ihrer eigentlichen Lehre trennte. Um diese Kluft zu überbrücken, scheint Protagoras die Form des propädeutischen Mythos erfunden zu haben, welche dann Platon, jedenfalls aber gleichzeitig Antisthenes [1]), mit solchem Erfolg handhabte, andre, wie Prodikos, scheinen den Sokratikern dadurch vorgearbeitet zu haben, dafs sie das Physiologische nach Kräften verwischten und das ethisch-theologische in den Vordergrund stellten. Dieser Procefs setzt sich dann bei Xenophon weiter fort, wo man die Anzeichen des physiologischen Ursprungs der Teleologie nur der Ungeschicklichkeit Xenophons verdankt. Bei den bedeutenderen Sokratikern wirken dagegen die Richtungen, welche in der Sophistik ziemlich unvermittelt neben einander gestanden hatten, als mächtige Unterströmungen fort, die physiologische Speculation und die orphische Mystik bei Platon wie bei Antisthenes, bei letzterem auch ein gut Theil sophistische Aufklärung, welche sich indessen auch bei Platon wenigstens in der Sociologie nicht verleugnet. Platon ist gelehrt genug, um die Geschichte dieser ganzen Probleme zu überschauen, aber er ist in seiner Jugend nicht leidenschaftslos genug, die Verdienste seiner Vorgänger gerecht zu würdigen. Erst im Mythos des Politikos erkennt er nachträglich den speculativen Gehalt des

[1]) Vgl. oben S. 95.

protagoreischen Prometheusmythos an und erinnert absichtlich an Empedokles, von welchem die eingehenden Theorieen der Zoogonie ihren Ausgang genommen hatten [1]).

Der Mythos des Politikos führt uns wieder zu unserm Ausgangspunkt zurück, dem goldenen Zeitalter in der philosophischen Literatur seit Empedokles. Die Literatur über das goldne Zeitalter ist in letzter Zeit so sorgfältig gesammelt und gesichtet worden [2]), dafs ich nur für die philosophische Verwendung der Sage einiges hinzuzufügen habe.

Unter den späteren Philosophen herrscht bekanntlich Meinungsverschiedenheit, ob die Menschen von einem glückseligen Urzustande immer tiefer herabgesunken seien, oder ob sie aus einem Zustand gröfster materieller Noth durch göttliche Gnade oder die Einsicht weiser Gesetzgeber gerettet worden seien. Auf der einen Seite steht Platon, Dikaearch, Kyniker und Stoiker, auf der andern Theophrast und die Epikureer (vgl. Weber a. a. O. S. 118). Sehr zu bedauern ist, dafs die Nachrichten über Empedokles zu dürftig sind, um uns seine Lehre über den Urzustand in beiden Weltperioden deutlich erkennen zu lassen. Wahrscheinlich waren die Zustände für beide Perioden in scharfem Gegensatz durchgeführt. Das Menschengeschlecht der *Φιλότης* begann sein Dasein in ungetrübter Glückseligkeit, doch mufs die Möglichkeit der Verschuldung durch Fleischgenufs gegeben gewesen sein; das Zeitalter des *νεῖκος* begann wahrscheinlich mit *ἀλληλοφαγία*, doch war die Möglichkeit der Erlösung durch Askese gegeben, welche Erlösung nahezu erreicht zu haben Empedokles selbst sich rühmt.

[1]) Die Nachrichten über Parmenides habe ich, als zu dürftig, unberücksichtigt gelassen.

[2]) Eichhoff in Fleckeisens Jahrbüchern 120 (1879) S. 581, Ernst Graf, Leipziger Studien VIII S. 1 ff., Ernst Weber, Leipziger Studien X S. 117 ff.

Die im allgemeinen weniger ausgebildete Anschauung von der thierisch rohen Urzeit nimmt zwar ebenso wie jene vom goldenen Zeitalter ihren Ausgangspunkt von Hesiod, nämlich von der Prometheussage, aber sie hat streng genommen mit jener vom goldnen Zeitalter nichts zu thun, wie ja auch bei Hesiod beide Sagen nicht organisch verknüpft sind.

Im Anschlufs an die Volkssage wird das Elend der ersten Menschen geschildert in Aischylos Prometheus v. 447—508. Auch der Mythos des Protagoras hält sich noch ziemlich genau an Hesiod, obwohl er ganz auf dem Boden der damals neuen teleologischen Betrachtung steht. Sehr fein ist, wie Epimetheus alle Mafsregeln zur Erhaltung der Gattung auf das Sorgfältigste berechnet, und nur den Menschen vergifst, vor der Uebermacht der Thiere zu schützen, und wie dann Prometheus durch seinen Diebstahl dies zwar erreicht, die Menschen aber fortfahren sich gegenseitig zu vernichten, bis Zeus selbst eingreift und durch die Verleihung der Dike und Aidos den Rechtsstaat ermöglicht. Da Protagoras den Mythos unmittelbar für seine Zeit verwerthet, so liegt in der Verleihung von Dike und Aidos, welche fort und fort die Seele des socialen Zusammenlebens bleiben, eine optimistische Correctur von Hesiod Erga 192 und 200, wo Dike und Aidos dem fünften Weltalter abgesprochen werden.

Offenbar an Protagoras schliefst sich Kritias an in dem interessanten Fragmente des Sisyphos (Sextus Empiricus adv. math. IX 54, Nauck frg. 1). Als consequenter Atheïst kennt er natürlich keine Gaben der Titanen und der Götter; um offne Gewaltthat zu verhüten, erfinden die Menschen die Gesetze, das heifst, wie man aus der Rede des Kallikles in Platons Gorgias folgern darf, die Majorität der im Einzelnen Schwächeren; da geheime Unthat fortdauert, kommt ein besonders kluger Gesetzgeber auf den Gedanken, die Existenz von allwissenden und gerechten

Göttern zu fingieren und, um die Erfindung recht glaublich zu machen, verlegt er ihren Sitz dahin, woher den Menschen aller Segen und aller Schaden kommt, in den Himmel. Kritias dehnt hier das von Hippias zuerst in seiner Bedeutung für die Culturgeschichte hervorgehobne Conventionelle bis an die äufsersten Grenzen aus sicherlich gegen die Meinung des Hippias selbst, welcher die ungeschriebenen Gesetze als göttliche anerkannte (vgl. Anhang III). Ebenso zieht er aus der Lehre des Prodikos von der Entstehung des Polytheismus durch Apotheose des Nützlichen atheistische Folgerungen, gewifs sehr gegen den Willen des Urhebers jener Lehre (vgl. Kapitel VI).

Zwischen Protagoras und Kritias steht die von Graf a. a. O. S. 57 nicht angemerkte Ansicht, welche in Euripides supplices v. 201 ff. Theseus vertritt. Hier hat irgend ein Gott die Menschen aus einem thierischen Zustande zur Cultur emporgehoben. Die Stelle ist ausführlich behandelt im Nachtrag zu S. 128. Der wörtliche Anklang an Kritias (Eur. suppl. v. 202 *καὶ θηριώδους* Kritias Sisyphos frg. 1 v. 2 *καὶ θηριώδης*) legt nahe, absichtliche Beziehung des einen Dichters auf den andern anzunehmen, doch ist leider das Zeitverhältnifs nicht sicher, wenn auch überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Priorität des euripideischen Stückes spricht.

Eine besonders farbenreiche Schilderung vom Elend der ersten Menschen findet sich noch bei Plutarch in der ersten Rede de esu carnium 2. Nur durch die bitterste Noth meint Plutarch hätten die Menschen zum Fleischgenufs bewogen werden können und, wenn die Menschen der Urzeit sehn könnten, inmitten welchen Ueberflusses wir den Fleischgenufs fortsetzten, würden sie uns anreden: O ihr Glückseligen und Gottgeliebten, die ihr jetzt lebt, im Genufs welch' eines Zeitalters ärndtet und baut ihr einen reichlichen Besitz an Gutem. — — Ihr könnt üppig leben auch wenn ihr euch nicht mit Blut besudelt. Uns

aber hat das finsterste und fürchterlichste Lebens- und Zeitalter empfangen und von Geburt an sind wir in viele unüberwindliche Noth gefallen. Denn noch verbarg Nebel den Himmel und die Gestirne, welche gemischt waren aus schmutzigem und zähem Schlamm und Feuer und Winden. Noch nicht war die Sonne befestigt und gieng ihren unverrückbar sichern Lauf und schied um dich Morgen und Abend. — — Die Erde wurde verheert durch Ueberschwemmungen ungeregelter Flüsse und das meiste war wild, formlos durch Sümpfe und tiefen Schlamm und unfruchtbares Gestrüpp und Wald. Kein Ertrag zahmer Früchte, kein Handwerkszeug, keine Erfindung des Verstandes. Der Hunger liefs keine Zeit und keine Saat zeitigte jährliche Aerndte. Ist es da wunderbar, wenn wir gegen die Natur Thierfleisch genossen, als Schlamm gegessen wurde und Baumrinde genagt, und es ein glücklicher Zufall war, wenn man grüne Quecken fand oder eine Wurzel. Und als sie die Eichel gekostet und gegessen hatten, tanzten sie vor Freude um eine Eiche oder Buche, indem sie sie als Lebensspenderin und Mutter und Ernährerin priesen, und das waren im Leben jener die Feste etc.

Da bei Plutarch überhaupt und hier insbesondre durch die vegetarianische Tendenz Benutzung Epikurs ausgeschlossen ist, bleibt als Quelle eigentlich nur Xenokrates oder Theophrast übrig. Beide sind Lieblingsschriftsteller von Plutarch; ich glaube, dafs an unsrer Stelle ersterer benutzt ist, denn obwohl die Ausführung Plutarchs gut zu Theophrasts Aeufserungen bei Porphyrios de abst. II 8 (Bernays S. 56 ff.) pafst, fehlt die nach Theophrasts Meinung der Thiernahrung vorangegangene Anthropophagie bei Plutarch gänzlich, dann führt Plutarch a. a. O. cap. 7 wahrscheinlich die mystisch motivierte Lehre des Xenokrates über die Entstehung des Fleischgenusses an, welchen er kurz vorher nennt: *τὴν δὲ μεγάλην καὶ μυστηριώδη καὶ ἄπιστον ἀνδράσι δειλοῖς ᾗ φησιν ὁ Πλάτων, καὶ θνητὰ*

φρονοῦσιν, ἀρχὴν τοῦ δόγματος, ὀκνῶ μὲν ἐπὶ τῷ λόγῳ κινεῖν — — — —. οὐ χεῖρον δὲ ἴσως προανακρούσασθαι. καὶ προαναφωνῆσαι τὸ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι. τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ, καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα, γευσαμένων τοῦ φόνου, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἀνηγμένος (l. ᾐνιγμένος) ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον, οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν, οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτό ἐστι κολαζομένου καὶ δίκην διδόντος.

Von den Systemen, welche das goldne Zeitalter an den Beginn der Culturgeschichte stellten, habe ich nur zu jenem der Kyniker einiges nachzutragen. Am wichtigsten ist bei ihnen die praktische Anwendung, welche sie von jener Sage machten : der Tugendhafte erreicht für seine Person jederzeit wieder jenen glückseligen Zustand. Das classische Beispiel hierfür war der Herakles des Antisthenes. Auch der Herakles knüpfte unmittelbar an die Prometheussage an, aber in schroffem Gegensatz gegen Protagoras. Den bei Hesiod unvermittelt neben der Schilderung der fünf Zeitalter stehenden Prometheusmythos hatte Antisthenes allerdings nach Vorgang der Sage in das vierte Zeitalter, das der Heroen gesetzt. Während bei Hesiod und noch bei Aischylos Prometheus der Wohlthäter der Menschheit ist, und das Unglück gegen seinen Rath durch die Unbesonnenheit des Epimetheus in die Welt kommt, ist nach Antisthenes der Feuerraub selbst die Quelle alles Luxus und damit alles Uebels. Ihm gegenüber steht Herakles, welcher sich durch harte Arbeit und Bedürfnifslosigkeit zu den Göttern emporringt [1]). Dafs der Herakles

[1]) Die Lehre von der Möglichkeit, sich durch grofse Thaten die

rein protreptisch gemeint war, geht schon aus der Modernisierung der ganzen Sage hervor. Herakles wird zum kynischen Weisen, seine Gegner zu Sophisten, seine Thaten vielfach zur Disputation. Als Beleg für diese Modernisierung ist zu den S. 189 ff. angeführten Stellen noch hinzuzufügen aus Platons Kratylos p. 398 d die Etymologie von *ἥρως* : *ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν *καὶ εἴρειν* ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορές τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωϊκὸν φῦλον.*

Es ist begreiflich, wenn in der kynischen Literatur von der Zurückführung des goldenen Zeitalters nicht viel die Rede ist, da die Nacheiferung des Herakles mit derselben gleichbedeutend ist. Eine Stelle führt Ernst Weber a. a. O. S. 118 aus dem 32. Briefe des Diogenes (an Aristipp) an (Hercher S. 247) : *καλὰ γὰρ τὰ παρὰ Διονυσίῳ μέχρι λόγου, ἐλευθερία δὲ ἡ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἡ φιλήτιος μαζαβλωρος.* Es mag etwa zu lesen sein *ἐλευθερία δὲ ἡ ἐπὶ Κρόνου (ὄντως καλή) καὶ ἡ φιλότητος τράπεζα χλωρά.* Eine zweite Stelle findet sich in Lucians *δραπέται* 17. Die Philosophie klagt hier Zeus gegenüber über gewisse Scheinkyniker, welche nicht die guten Eigenschaften des Hundes, Wachsamkeit, Häuslichkeit, Treue, Erkenntlichkeit nachahmen, sondern nur die schlechten, Gebälfer, Gefräſsigkeit, Raublust, Geilheit und Schwanzwedeln. Und indem sie so leben, nichts arbeiten, unverschämt betteln und sich nicht bedanken : *ταῦτα ὁ ἐπὶ*

Göttlichkeit zu erwerben, erhält sich lange in der Stoa. Vgl. Cicero de legg. II 8, 19 colunto ollos, quos endo coelo merita collocaverint, Herculem Liberum, Aesculapium, Castorem Pollucem, Quirinum. Horaz epist. II 1, 5 Romulus et Liber pater et cum Castore Pollux, | Post ingentia facta deorum in templa recepti etc.

Κρόνου βίος δοκεῖ αὐτοῖς, καὶ ἀτεχνῶς τὸ μέλι αὐτὸ ἐς τὰ στόματα ἐσρεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [1]).

Wenn im Axiochos die Gefilde der Seligen genau mit denselben Farben geschildert werden, wie die Erde zur Zeit des goldenen Zeitalters, so entspricht dies zwar dem Mysterienglauben, wie ja der ganze Dialog stark populär gehalten ist, geht aber zurück auf die prodikeïsch-antisthenische Lehre, dafs man sich durch Arbeit und Entbehrung schon die Seligkeit wieder erkämpfen kann, soweit es der Kerker des Leibes zuläfst. Mit andern Worten : *ὁ σοφὸς μόνος εὐδαίμων.*

Ehe ich diese Nachträge schliefse, möchte ich noch auf einen literarischen Ableger des Problems über den Urzustand aufmerksam machen, es ist die Litteratur über die *εὑρήματα.* Manche einzelne Nachrichten machten sich hier bereits bei den rationalistischen Logographen des sechsten bis fünften Jahrhunderts finden. So scheinen die Nachrichten in Pausanias arkadischer Archaeologie (VIII 1—4) aus sehr guter alter Quelle zu stammen. Zu lebhafter Discussion kam die Frage aber erst, nachdem der Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* durch Hippias scharf formuliert war, denn *νομοθέτης* und *εὑρέτης* ist im Grunde identisch. Da ist es denn bezeichnend, dafs der erste,

[1]) Lucian benutzt hier eine kynische Quelle der krateteischen Richtung gegen die Apostaten, aus welchen später der hedonische Kynismus eines Bion und Menippos hervorgegangen ist. Der Anbahner jener Richtung scheint Mikkylos gewesen zu sein, gegen welchen noch Krates selbst seine Sillen richtete (Wachsmuth Sillogr. ed. II p. 194). Wenn Wachsmuth p. 195 bezweifelt, dafs dies derselbe Mikkylos ist, welcher in Lucians Kataplus und Alektryon vorkommt, so haben mich seine Gründe nicht überzeugt. Der „Schuster" kann ja dialogische Maske sein, nach dem berühmten Muster des Simon. Dafs Lucian Quellen von ganz verschiedener Tendenz ausschreibt, ist ihm bei seiner Oberflächlichkeit wohl zuzutrauen. Immerhin wäre es eine lohnende Aufgabe, in seinen Schriften die verschiedenen Phasen des Kynismus reinlich zu sondern.

welcher die Herrschaft des *νόμος* auf die Spitze getrieben hat, Kritias auch eingehend über Erfindungen geforscht hat (Bergk frg. 1 lyrici II⁴ S. 279). In der Folgezeit gehn die Meinungen über das Alter der Erfindungen weit auseinander. Die, welche zu Beginn der Geschichte ein goldnes Zeitalter annehmen, müssen die meisten Erfindungen unverhältnifsmäfsig hoch hinaufrücken; zu vernünftiger historischer Forschung sind diejenigen besser vorbereitet, welche, wie Theophrast, einen rohen Urzustand annehmen. Man vergleiche die Ansichten über Erfindung der Töpferscheibe, die des Kritias frg. 1, 12 (S. 280 Bergk), des Theophrast schol. Pind. ol. 13, 27, Poseidonios bei Seneca epist. 90, 31.

Die Möglichkeit, Erfindungen auch noch in historischer Zeit gemacht sein zu lassen, wahrte sich Poseidonios indessen durch die Annahme, dafs zwar alle Erfindungen von Weisen gemacht worden seien, dafs diese aber mit dem goldenen Zeitalter nicht ausstarben. So scheint er denn die einfacheren Erfindungen, die Handmühle und das Schiff, dem goldenen Zeitalter zugeschrieben zu haben, den Gewölbebau aber erst dem Demokrit (Seneca epist. 90, 32). Die Theorie des Poseidonios ist von grofsem Interesse, da sie einerseits unmittelbar an Antisthenes anknüpft, andrerseits uns Reste von Ausführungen des Herakleides über dasselbe Thema bewahrt hat. Wir können uns diese Theorie reconstruieren aus der Polemik Senecas im 90. Briefe und aus dem Beifall Ciceros Tusc. V, 3. Dafs Cicero den Herakleides nicht unmittelbar benutzt, sondern ihn bei Poseidonios citiert vorfand, geht daraus hervor, dafs die von Cicero V 2, 6 vertretne Ansicht : eos, a quibus vita hominum instructa primis est, fuisse philosophos, genau die von Seneca bekämpfte des Poseidonios ist. Auch sonst findet sich bei Cicero unverkennbar Stoisches, was man Herakleides nicht zuschreiben kann, endlich kehrt die Bewunderung des Pythagoras,

wegen deren bei Cicero Herakleides angezogen wird, bei Seneca 90, 6 wieder.

Dafs im platonischen Protagoras die sehr wortreiche Auseinandersetzung über die lakonische Brachylogie der sieben Weisen p. 342a ff. eine Verspottung des Antisthenes ist, hatten wir oben gesehn (S. 51 Anm. 1). In der Verherrlichung der sieben Weisen stimmt Poseidonios mit Antisthenes überein (Cicero V 3, 7, Seneca 90, 6). Da aber Antisthenes schon den Herakles als Erlöser einer verderbten Welt auftreten liefs, kann er das goldne Zeitalter nicht bis auf die sieben Weisen ausgedehnt haben, ebenso setzt sie Poseidonios erst in die nächste Zeit, indem er damit eine interessante Construction des Verfassungswechsels verknüpft. Im goldnen Zeitalter herrscht patriarchalisches Königtum der Weisen Seneca 90, 5: Illo ergo saeculo quod aureum perhibent penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Ebenda: officium erat imperare non regnum (l. praemium [1])). Die Gesetze wurden erst nöthig (90, 6), postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, und in jene Zeit gehören die sieben Weisen, sowie Lukurg Charondas und Zaleukos. Hier ist die Anlehnung an die Herrschaft des Philosophen in Platons Staat unverkennbar, die Anlehnung an Hesiod dagegen sehr frei. Eigentlich wird das goldne Zeitalter mit dem heroischen identificiert, und das silberne, sowie das eherne, ganz übergangen. Es ist der historische Pragmatismus des peripatetisch geschulten Stoikers, welcher für ihn die Herrschaft des Kronos unbrauchbar macht. Dafs er hierin von Antisthenes abwich, zeigt eine Correctur, welche er einer Ansicht desselben angedeihen lassen mufs. Antisthenes hatte, wie wir S. 190 ff. sahen, die Gegner des Herakles in Sophisten verwandelt. Ihm lebte Herakles bereits im heroischen Zeitalter und hatte meist

[1]) cf. Cicero de rep. I 17, 27.

mit schlechten Menschen zu thun. Dies konnte Poseidonios aus zwei Gründen nicht übernehmen, einmal, weil ihm das goldne Zeitalter das des patriarchalischen Königthums, das heiſst das heroische war, in welchem es keine schlechten Menschen gab, dann, weil er das, was Antisthenes zum Beispiel dem Prometheus vorwarf, Beschäftigung mit Astronomie und Begründung des Luxus durch den Feuerraub, im höchsten Grade billigte. Demgemäſs dreht er mit Antisthenes eigener Methode dessen ganze Mythendeutung um. Cicero V 3, 8: Nec vero Atlans sustinere caelum, nec Prometheus adfixus Caucaso, nec stellatus Cepheus cum uxore, genero, filia traderetur, nisi caelestium divina cognitio nomen eorum ad errorem fabulae traduxisset. Hier sind die groſsen praehistorischen Astronomen, welche der antisthenische Herakles zur Raison brachte, plötzlich zu Ehren gelangt.

Citiert wird bei Cicero Herakleides nur für die Nachricht, daſs seit Pythagoras der Name *φιλόσοφος* für *σοφός* aufgekommen. Pythagoras war hier in einem Dialoge mit dem Herrscher von Phleius, Leon verherrlicht ganz in der Weise wie Sokrates von seinen Schülern. Speciell an den antisthenischen Archelaos, aber auch an das Auftreten des Diogenes bei den Spielen erinnert die Definition des Philosophen, er verhalte sich im Leben so wie der unbetheiligte Zuschauer bei den Festspielen [1]. Wahrscheinlich stammte aus demselben Dialog aber schon einiges dem Citat vorhergehende, so wahrscheinlich die Uebersicht über den Gang der Forschung, da Pythagoras doch motivieren muſste, weſshalb er sich nicht wie die früheren *σοφός* nannte. So scheint denn der von Laert. Diog. I 40 erhaltne Satz des Dikaiarch, worin den sieben Weisen statt der Weisheit

[1]) Aus demselben Dialog schöpft Laertius Diogenes I 12; daſs die Nachricht, Pythagoras habe sich zuerst Philosoph genannt, gänzlich erfunden ist, braucht wol nicht gesagt zu werden.

nur Verständigkeit zugesprochen wird, gegen Herakleides gerichtet gewesen zu sein. Die alten Kyniker wollten jenen früheren Weisen, soweit sie sich wie Thales und Anaxagoras mit Astronomie beschäftigten, wol das Prädicat σοφός, nicht aber den Namen des φρόνιμος gönnen (Aristoteles eth. Nic. VI 7, p. 1141 b 3, vgl. Antisthenica S. 13), die Gesetzgeber unter den sieben Weisen würden sie wohl auch als φρόνιμοι anerkannt haben, was sich mit den συνετοί des Dikaiarch ungefähr deckt, nur dafs bei Dikaiarch wol die σοφία bei den alten Kynikern die φρόνησις höher stand. Seneca a. a. O. § 7 gesteht dagegen den Gesetzgebern mit Poseidonios unbedenklich den Ruhm der σοφία zu.

Anhang III.

Hippias der Eleer.

Der von E. Maafs im Hermes 22 S. 581 ff. versuchte Nachweis, dafs von Herodot III 80—82 für die Verhandlungen der persischen Grofsen über die Vorzüge der verschiedenen Verfassungsformen eine schriftliche Quelle, die καταβάλλοντες des Protagoras benutzt seien, hat mich in keinem Punkte überzeugen können. Die Resultatlosigkeit der Erörterung, welche für eine sophistische Quelle sprechen soll, ist nur scheinbar, denn in der That wird von Herodot der Demokratie der Vorzug gegeben und ihre Vortheile mit den wärmsten Farben gemalt; dafs die persischen Fürsten ihr nicht auch die Palme zuerkennen, rührt einfach daher, dafs nach dem Gang der Geschichte Dareios König werden mufs. Der andre Grund, welcher speciell für Protagoras sprechen soll, ist die angebliche Skepsis des Verfassers jener von Herodot benutzten Schrift gegen

die Götter. Aber der Nachweis dieser Skepsis beruht nur auf der Behauptung, dafs Isokrates Nikokles § 26 aus derselben Quelle schöpfe wie Herodot und der Beweis, dafs Isokrates und Herodot überhaupt die gleiche Quelle benutzen, ist auf S. 587 durch Hinweis auf das von beiden gebrauchte Bild vom Strome der Demokratie nicht erbracht, da dies Bild doch zu nahe liegt und schon Alkaios das sehr verwandte vom Staatsschiff gebraucht hatte. Aufserdem würde auch nichts hindern, das Bild bei Isokrates aus Herodot herzuleiten.

Wenn die herodoteischen Ausführungen über die Verfassungen ursprünglich in einer besondern Schrift gestanden hätten, so wäre es ganz unerfindlich, warum deren Verfasser gerade auf die anachronistische Anknüpfung an Dareios verfallen sein sollte, wo es ihm doch vollkommen frei stand an Theseus anzuknüpfen, welchem attische Sage die Begründung der Demokratie zuschrieb, oder an Solon. Ebenso unbegreiflich würde es sein, wenn Herodot seine Auctorität für einen fremden Anachronismus in die Schanze schlüge. Die ganze Episode ist vielmehr nur im Zusammenhang des herodoteischen Geschichtswerks verständlich und ist in diesem entstanden. Herodot fühlt das Bedürfnifs, entschieden für die Verfassung des perikleischen Athen — nicht etwa für Kleisthenes — einzutreten; dazu scheint ihm die Berathung der persischen grofsen eine passende Gelegenheit. Er scheint diese Berathung wenigstens optima fide für möglich gehalten zu haben, da er VI 43 mit einer gewissen Entrüstung zurückkommt auf die *μὴ ἀποδεκόμενοι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἑπτὰ Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὼν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας,* eine Stelle, welche meines Wissens nur Bergk angemerkt hat (Gr. Liter. Gesch. IV S. 251). Ob die Zweifel mündliche waren, welche sich gegen die Vorlesung oder schriftliche, welche sich gegen eine frühere Ausgabe der ersten Bücher richteten, kann dahingestellt bleiben. Die Vermuthung Bergks

(a. a. O. S. 251 Anm. 44), der Zweifler sei Hellanikos gewesen, hat manches für sich, da die chronologischen Bedenken, welche Bergk selbst aufwirft, nicht stichhaltig sind. Dann würde die Polemik Herodots auch III 80 nachträglich eingeschoben sein. Daſs Herodot deshalb „erstens offenbar ein Schwindler, zweitens in bedauerlicher Weise einfältig sei“ wie Maaſs a. a. O. S. 582 meint, kann ich nicht zugeben. Man müſste ihm doch wenigstens die Wahl zwischen den beiden Ehrentiteln lassen. Aber auch diese Wahl kann ihm nur zumuthen, wer den archaischen Charakter seiner Geschichte verkennt. Ich glaube somit, daſs nicht der geringste Grund vorliegt, diese Erörterungen nicht für original-herodoteisch zu halten, so sehr auch ihre schon von Zeller [1]) hervorgehobne Verwandtschaft mit den Bestrebungen der Sophisten auf der Hand liegt.

Obwohl wir so die Hoffnung aufgeben müssen, unsre Kenntniſs der protagoreischen *καταβάλλοντες* aus Herodot zu bereichern, so entschädigt uns dafür ein andres Herodotcapitel, dessen sophistische Quelle sich mit Sicherheit erschlieſsen läſst. Die sophistische Färbung dieses Capitels — III, 38 — hatte gleichfalls bereits Zeller angemerkt [2]). Hier wird die Annahme, daſs Kambyses wahnsinnig gewesen sei, durch die Bemerkung begründet, daſs er sonst doch nicht die heiligen Bräuche der Aegypter verspottet haben würde : *εἰ γὰρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἑλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι.* Dieser Satz sei unter Dareios durch ein interessantes Experiment belegt worden. Der König habe die anwesenden Griechen gefragt, um welchen Preis sie sich wol bereit finden lassen würden, ihre verstorbenen

[1]) Phil. d. Gr. I[4] S. 1001.

[2]) Phil. d. Gr. I[4] S. 939, 1.

Eltern zu verspeisen, worauf diese entgegneten, um keinen Preis. Darauf fragte er einige Kallatier, Angehörige eines indischen Stammes, welcher seine Verstorbenen zu verzehren pflegt, für wie viel sie sich dazu verstehn würden, ihre Toten mit Feuer zu verbrennen, eine Zumuthung, welche diese wieder mit Entrüstung abwiesen. So gehe es auch noch jetzt: *καὶ ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.*

Allerdings hat nun Diels überzeugend ausgeführt [1]), dafs den Sophisten bereits im sechsten Jahrhundert eine Epoche rationalistischer Aufklärung vorangegangen war, dafs die Logographen den Sophisten in mancher Richtung den Weg gezeigt hatten. Wenn König Psammetich Experimente mit Kindern anstellt, welche kein Wort hören dürfen, um die älteste Sprache zu ermitteln, so steht dies sprachtheoretische Interesse bereits vollständig auf dem Boden der Sophistik. So wäre denn auch nichts natürlicher, als wenn die Macht wie die Mannichfaltigkeit der Sitte zuerst von einem jener weitgereisten Logographen beobachtet worden und Herodot beispielsweise von Hekataios abhängig wäre. Dennoch eine speciell sophistische Quelle für Herodot anzunehmen, bestimmen mich ins Einzelne gehende Uebereinstimmungen jenes Kapitels mit Darstellungen sophistischer Lehre. Der Satz, dafs, wenn alle Gesetze zusammen wären, alle doch wieder die ihrigen als die besten heraussuchen würden, kehrt etwas anders gewendet wieder bei einem compilierenden Sophisten des vierten Jahrhunderts, welcher sicherlich nicht Herodot benutzt, dem anonymen Verfasser der *διαλέξεις* 2, Mullach I S. 546: *Οἶμαι δ' ἄν τις τὰ καλὰ εἰς ἓν κελεύῃ συνενεῖκαι πάντας ἀνθρώπως, ἃ ἕκαστοι νομίζοντι, καὶ πάλιν ἐξ ἀθρόων τοι τὰ αἰσχρὰ λαβέν, ἃ ἕκαστοι ἄγηνται, οὐδέν κα λειφθῆμεν, ἀλλὰ πάντας πάντα διαλαβέν.* Der Ausdruck ist hier noch sinnlicher, das Problem ist vielseitiger be-

[1]) Hermes 22 S. 58 ff.

trachtet; das hat dieser Stümper sicherlich nicht aus der Herodotstelle gemacht, sondern unveränderter als jener aus derselben Quelle abgeschrieben. Ferner findet sich ausführlicher als bei Herodot die Berufung auf die Pindarverse (frg. 169 Bergk lyrici I⁴ S. 439) in der Hauptdarstellung sophistischer Naturrechtlehre im Munde des Kallikles in Platons Gorgias p. 484b, und zwar, was gravierend ist, in derselben mifsverstandenen Auffassung. Auch hier ist an Abhängigkeit von Herodot nicht zu denken. Wenn somit für Herodot eine sophistische Quelle vorausgesetzt werden mufs, so wird man zunächst geneigt sein, an den ältesten und bedeutendsten Sophisten an Protagoras zu denken, da jener Theil des herodoteischen Werkes wahrscheinlich vor 442 abgefafst ist [1]. Allein gegen diese Annahme sprechen gewichtige Gründe und aufserdem ist das Capitel so lose mit dem übrigen verbunden, dafs es leicht später eingefügt sein kann. Da nämlich im Mythos des Protagoras der Sophist den Menschen noch *δίκη* und *αἰδώς* als Grundlage aller staatlichen Ordnung vom Zeus verliehn werden läfst, scheint er das *δίκαιον* noch als ein *φύσει ὄν* aufgefafst und den Gegensatz von *φύσει* und *νόμῳ* (= *δόξᾳ*) *ὄντα* nur erst für die Erkenntnifstheorie im Sinne von objectiv und subjectiv verwerthet zu haben [2]. Wer hat nun jenen wichtigen Gegensatz in der Bedeutung naturgemäfs und conventionell in die Sociologie eingeführt? Platon selbst gibt uns hierüber die unzweideutige Auskunft, dafs es der Eleer Hippias war.

Die Zwischenreden der andern Sophisten im platonischen Protagoras p. 337 ff. fördern inhaltlich den Gang

[1] Vergleiche Kirchhoff, Ueber die Entstehungszeit des herodoteischen Geschichtswerkes 2. Aufl. S. 9. Für sicher kann ich diese Zeitbestimmungen allerdings nicht halten. Vgl. vorläufig Bergk Gr. Literaturgeschichte IV S. 252 ff.

[2] Vergleiche namentlich das oben S. 177, 1 angeführte Fragment aus David in Aristotelis categ. 6a Brandis p. 60.

der Untersuchung nicht, sie dienen nur dazu, den Dialog durch Einführung und Charakterisierung auch der untergeordneteren Sophisten zu einer Auseinandersetzung mit der Sophistik überhaupt zu erweitern. Da ist nun aber unerläfsliche Bedingung, dafs die zur Charakteristik verwendeten Züge, welche die Leser noch controlieren konnten, historisch treu sind. So hat wol auch Niemand gezweifelt, dafs die synonymischen Spielereien, mit welchen die Rede des Prodikos überladen ist, eine getreue, wenn auch vielleicht etwas übertriebene Nachbildung der Art des Sophisten sind. Dasselbe mufs vom Inhalt der Rede des Hippias gelten. Hier steht nun aber gleich der Satz an der Spitze p. 337 c : *ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Dieser Satz mufs um so mehr die authentische Lehre des Hippias enthalten, als er mit seinem anspruchsvollen Klang in berechnender Bosheit Platons zu der folgenden Mahnung, sich zu vertragen in recht schlechtem Verhältnifs steht, als ob Hippias keine passende noch unpassende Gelegenheit habe vorüberlassen können, ohne die Summe seiner Weisheit anzubringen. Wem noch zweifelhaft sein sollte, dafs Hippias von Herodot und dem anonymen Verfasser der *διαλέξεις* benutzt worden ist[1]), und auch zum platonischen Kallikles Züge geliefert hat, mufs überzeugt werden durch den Vergleich von Xenophons Memorabilien IV 4, ein Capitel, dessen Verhältnifs zum platonischen Gorgias, so klar es an sich ist, noch nirgends hinreichend festgestellt ist. Dafs Xenophon sich auf diesen Dialog bezieht, geht schon aus dem Vergleich von IV 4, 6 mit Gorgias p. 490 e hervor, wo die Gegner des Sokrates

[1]) Auch Euripides nimmt bereits auf Hippias Bezug frg. 912 : *ἡ φύσις ἐβούλεθ', ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει.*

auf denselben Vorwurf, er rede immer dasselbe, dieselbe Antwort erhalten, nicht nur immer dasselbe, sondern auch dasselbe über dasselbe. Xenophon sucht hierdurch anzudeuten, daſs der platonische Gorgias nicht historisch treu ist, daſs der wahre Vertreter jener Ansichten nicht Kallikles sondern Hippias war, und dies wird wenigstens für den Hauptpunkt, die *νόμος*-Theorie richtig sein. Aber durch den ganzen Dialog, der übrigens selbst unter Xenophons Schriften zu dem allerschlechtesten gehört, zieht sich eine unverkennbare Polemik gegen den Gorgias. Wenn man als ein Hauptergebniſs des Gorgias den Satz betrachten kann *τὸν σοφὸν* (*ἀγαθὸν*), *οὐ κατὰ τοὺς κειμένους ἀλλὰ κατὰ τοὺς τῆς ἀρετῆς νόμους πολιτεύεσθαι,* so sucht Xenophon nachzuweisen, daſs Sokrates anders lehrte, daſs er das *νόμιμον* für schlechthin identisch mit dem *δίκαιον* hielt, mögen die Gesetze der betreffenden Stadt so schlecht sein, wie sie wollen, ein Satz, welchen in dieser gedankenarmen Schroffheit zu vertreten der historische Sokrates jedenfalls weit entfernt war. Man weiſs kaum, was man mehr bewundern soll, die Zuversichtlichkeit, mit welcher Sokrates den Unsinn vorträgt, oder die Gutmüthigkeit, mit welcher Hippias ihn einräumt. Jedenfalls aber ist so viel klar, daſs Hippias nicht ursprünglich der hier von Sokrates vertretenen Ansicht gewesen sein kann, denn er muſs ja erst bekehrt werden und Sokrates macht ja durch solche Reden die, welche mit ihm verkehren, gerechter (§ 25). Er war also der Ansicht, welche er im platonischen Protagoras und welche im Gorgias Kallikles vertritt. Noch etwas andres lernen wir aus Xenophon, nämlich daſs Hippias die Existenz unbedingt verbindlicher ungeschriebner Gesetze, deren Uebertretung sich von selbst rächt, und welche auf die Götter zurückgehn, niemals geläugnet hat; nur über die Ausdehnung dieser Gesetze ist er mit Sokrates nicht von vornherein einig.

Es trifft sich glücklich, dafs wir das nun von Hippias gewonnene Bild noch um einige Züge bereichern können, da sich die Ausführungen des Sophisten sowohl über die Macht des *νόμος* wie über die Vorzüge der ungeschriebenen Gesetze, welche man im Gegensatz zu den *συνθῆκαι ἀνθρώπων* auch *νόμοι φύσεως* nennen könnte, erhalten haben, allerdings in einer durch kynische Hände gegangenen Umarbeitung. Ich meine die 75. und 76. Rede des Dion Chrysostomos *περὶ νόμου* und *περὶ ἔθους*. Die Trennung der beiden Reden rührt allerdings erst von Dion oder einem früheren Bearbeiter her, denn dafs die Rede *περὶ νόμου* ursprünglich den *νόμος* im weitesten Sinne verstand, also das *ἔθος* mit in sich begriff, geht daraus hervor, dafs zu Schlufs der Rede ebenso wie in *περὶ ἔθους* die ungeschriebenen Grundsätze des Völkerrechts, Heiligkeit der Herolde und Herausgabe gefallner Feinde erwähnt werden. Ursprünglich gehören beide Reden zusammen und ist die zweite nur eine Unterabtheilung des ganzen. Dafs nun für diese Reden Hippias benutzt ist, geht weniger aus dem Pindarcitat in der ersten derselben p. 406 R hervor, als aus der Anführung des Hauptsatzes des Hippias in der andern p. 410 R : *διό μοι δοκεῖ τις ἂν προςεικάσαι τὸν μὲν ἔγγραφον νόμον τῇ δυνάμει τῆς τυραννίδος· φόβῳ γὰρ ἕκαστον καὶ μετὰ προστάγματος διαπράττεται· τὸ δὲ ἔθος μᾶλλον τῇ φιλανθρωπίᾳ τῆς βασιλείας.* Erst diese Stelle gibt uns die Erklärung, warum Hippias das pindarische *βασιλεύς* durch *τύραννος* ersetzt hat. Zur Gewifsheit wird unsre Vermuthung, wenn wir die Rede *περὶ νόμου* mit dem xenophontischen Hippiasdialog vergleichen.

Xenophon mem. IV 4, 17 :	Dio. Chrysost. 85 p. 408 R :
Τίνι δ' ἂν τις μᾶλλον πιστεύσειε παρακαταθέσθαι ἢ χρήματα ἢ υἱοὺς ἢ θυγατέρας (ἢ τῷ νομίμῳ);	*Τοσοῦτον ἁπάντων σωφροσύνῃ καὶ πίστει διαφέρων* (sc. *ὁ νόμος ἐστί*), *ὥστε καὶ γυναικῶν κοινωνίαν καὶ παρθένων ὥραν καὶ παίδων ἀκ-*

Xenophon mem. IV 4, 17 : τίνα δ' ἄν τις εὐεργετήσας ὑπολάβοι χάριν κομιεῖσθαι μᾶλλον ἢ τὸν νόμιμον;

μὴν τούτῳ πάντες πεπιστεύκαμεν.

Dio. Chrysost. 85 p. 408 R : εἰ δὲ καὶ μηδὲν ὑπὸ μηδενὸς εὖ πιπονθὼς ὁ νόμος ἐστίν, ἀλλὰ πᾶσιν, ὧν ἂν εὐεργετήσωσιν ἑτέρους ἐκτίνει τὰς χάριτας, καὶ γονεῦσι παρὰ παίδων τὰς ὁμοίας κομιζόμενος καὶ τοῖς ἰδίᾳ τινῶν εὐεργέταις παρὰ τῶν εὖ παθόντων καὶ τοῖς κοινῇ φιλοτιμουμένοις παρὰ τῆς πόλεως.

Es ist wol klar, dafs das kühnere, stark sophistisch gefärbte ἐγκώμιον νόμου, welcher hier wie in Platons Kriton personificiert wird, nicht aus Xenophon geflossen ist, sondern ursprünglicher als dessen Ausführungen. Xenophon wagt die Personification nicht beizubehalten und setzt an Stelle des νόμος den νόμιμος, da kann er freilich den Gedanken, dafs der νόμος, obwohl ihm Niemand Wohlthaten erweisen kann, doch alle vergilt, für den νόμιμος nicht unverändert übernehmen, aber er ändert so wenig, wie möglich. Xenophon mufs sich also für seinen Sokrates bei dem Sophisten selbst, welchen dieser durch seine Belehrung gerechter macht, rhetorische Flitter borgen, wie er ja auch gegen Aristipp Prodikos zu Hülfe rufen mufs.

Wenn von Dion die Vorzüge der ἄγραφοι νόμοι gebührend hervorgehoben werden, so stimmt auch das mit dem überein, was über die Lehre des Hippias aus Xenophon zu erschliefsen war.

Ebenso wie Prodikos hat Hippias bei der Nachwelt die Verachtung von Seiten Platons geschadet und mehr noch die Verwendung seiner Maske zur Bekämpfung der Zeit-

genossen Isokrates und Antisthenes. Das wenige, was Platon hier an positiven Nachrichten über den Sophisten mitzutheilen beliebt, meist in boshafter Nebenabsicht, ist zum Beispiel für Philostrat das einzige Material gewesen. Für uns darf das Urtheil Platons hier nicht mafsgebend sein. Wie so viele hervorragend speculativ angelegte Geister war Platon unfähig fremde Verdienste zu würdigen, namentlich wenn dieselben auf anderm Gebiete als dem der eigenen Begabung lagen. Wir werden aus Platons und Xenophons übereinstimmenden Andeutungen die Thatsache entnehmen, dafs Hippias es war, welcher zuerst auf die Bedeutung des Conventionellen für die socialen Verhältnisse aufmerksam machte und darin einen überaus fruchtbaren Gedanken anerkennen. Die Vorstellung, welche vielfach zu herrschen scheint, dafs dieser Gedanke gewissermafsen herrenlos, Gemeingut der sogenannten Sophistik gewesen sei, ist nicht haltbar, da, wie wir gesehn haben, Protagoras ihn auf ethisch-politische Probleme noch nicht anwandte. Diese Betonung des conventionellen Elements in der Civilisation ist ein wesentlicher Charakterzug jeder Aufklärungsepoche und die klare und scharfe Formulierung des Problems ein unbestreitbares Verdienst des Hippias. Seinen Ausgangspunkt nimmt Hippias wol von der Philosophie Heraklits, dessen *ξυνὸς λόγος* man mit Hippias *φύσις* gleichsetzen kann, während die *ἰδίη φρόνησις* dem *νόμος* entspricht. Hippias' Lehre ist denn auch weit folgenreicher geworden, als man aus Platons verächtlicher Behandlung des Sophisten zu schliefsen, verleitet werden könnte. Man kann mit eben solchem guten Recht, wie in Prodikos, in Hippias einen Vorgänger des Sokrates erblicken, genauer jedoch würde man zu sagen haben, dafs Prodikos wie Hippias neben Sokrates auf den Gründer der kynischen Schule von ganz wesentlich bestimmendem Einflufs gewesen sind, und dafs dadurch noch wichtige Elemente ihrer Lehre in der Philosophie der Stoa eine nicht unter-

geordnete Rolle spielen. Die kynisch-stoische Forderung des *τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν* knüpft unmittelbar an Hippias an, wenn sie nicht gar schon von ihm aufgestellt war. Nach Suidas wäre er sogar beiden Schulen schon in dem Ideal der *αὐτάρκεια* vorangegangen. So verdient es denn Beachtung, dafs nach Xenophons Symposion IV § 62 Antisthenes mit Billigung des Sokrates neben Prodikos auch Hippias als Lehrer empfohlen hat.

Auch Platon macht dem Hauptgedanken des Hippias weit mehr Zugeständnisse, als es nach seiner Behandlung des Sophisten begreiflich ist. Nicht nur die Sprachphilosophie des Kratylos ist vollkommen von jenem Gegensatz zwischen Natur und Menschensatzung beherrscht, sondern in der ganzen Ethik und namentlich in der Staatslehre spielt die Abgränzung von *φυσικά* und *νομιζόμενα* eine Hauptrolle, sogar noch bei Aristoteles. Die Staatstheorie ist überhaupt wesentlich eine Errungenschaft der sophistischen Epoche, der sogar der letzte Ausläufer der ostionischen Physiologie Archelaos sich nicht verschliefsen kann, welcher sich hier wie sein Zeitgenosse Herodot rückhaltlos zu Hippias bekennt [1]). Nach seiner eignen Dar-

[1]) Von den Zeitgenossen ist Euripides am tiefgehendsten von der Sophistik beeinflufst und zwar mehr als von Protagoras (über sein Verhältnifs zu diesem vgl. Kapitel VI S. 145), von Hippias und wahrscheinlich von Prodikos. Auf diese beiden möchte ich alle diejenigen Stellen zurückführen, an welchen sich Euripides in auffälliger Weise mit kynischen Dogmen berührt. Die hierher gehörigen Stellen der Antiope sind oben Kapitel V behandelt worden. Von zerstreuten Uebereinstimmungen kann ich hier nur die hauptsächlichsten zusammenstellen: Lob des *πόνος* frg. 235:

σοὶ δ' εἶπον ὦ παῖ τὰς τύχας ἐκ τῶν πόνων
θηρᾶν. ὁρᾷς γὰρ πατέρα σὸν τιμώμενον.

Vgl. aufserdem frg. 239. 240. 242. 366. Frg. 279: *ἡ δόκησις ἀνθρώποις κακὸν* nach Heraklit, welcher die *οἴησις* eine *ἱρὴ νοῦσος* nannte. Gleichbedeutend ist Antisthenes Meinung *τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι,* gegen welche Xenophon mem. III 9, 6 schreibt. Eros und Kypris Krankheiten: frg. 340, 4, frg. 404. Gegen die Athleten frg. 284, gegen

stellung erscheint Platons Staatslehre nur gegensätzlich durch die jüngste materialistische Sophistik bedingt; wie weit ihm die ältern Sophisten bereits vorgearbeitet haben, sagt er nicht, da er gewohnt ist, alles Gute auf Sokrates zurückzuführen, welcher aber sicher zu den Sophisten nicht in so schroffem Gegensatz stand, wie Platon es darstellt.

Es braucht wol kaum ausdrücklich betont zu werden, dafs Hippias selbst noch nicht Materialist war, dafs Kallikles wol das Grundprincip von ihm entlehnt, dafs aber die von Kallikles gezogenen Consequenzen nicht nothwendig mit diesem Princip verbunden sind. Im Gegentheil spricht die im Protagoras ausgesprochene Behauptung, durch welche sich Hippias abermals als ein Vorgänger des Antisthenes und der Stoa zeigt, dafs alle Menschen von Natur verwandt seien, so wie die starke Betonung der ungeschriebenen göttlichen Gesetze bei Xenophon dafür, dafs Hippias ebenso wie Protagoras, Gorgias und Prodikos moralisch sehr positive Grundsätze anerkannte. Sein Bestreben mufste eigentlich sein, natürliches Recht an Stelle des historisch gewordnen, nach seiner Ansicht willkürlichen zu setzen und wenn man die starke Betonung der *ὁμόνοια* in dem xenophontischen Hippiasdialoge bedenkt, so möchte man gerne glauben, dafs Hippias dem Sophisten Antiphon in der Forderung der Zurückführung idealer friedlicher

Mantik frg. 793. 936 Adel, Vollbürtigkeit und Sklaverei nur *νόμῳ*: frg. 53. 142. 168. 345. 378. 514. 828. 912, Gleichgültigkeit der Behandlung des Leichnams frg. 176. Vgl. frg. 454 *εἰ μὲν γὰρ οἰκεῖ νερτέρας ὑπὸ χθόνος || ἐν τοῖσιν οὐκέτ' οὖσιν, οὐδὲν ἂν σθένοι*, wo ich im Hinblick auf den Axiochos vorschlagen möchte: *αἰσθάνοιτ' ἂν οὐκ.* Bei dieser nahen Verwandtschaft ist es nicht zu verwundern, wenn die Kyniker mit Vorliebe mit euripideischen Stücken exemplificieren. Sogar in formalen Erfindungen und Wendungen ist Euripides Vorgänger eines Bion und Teles. Zu dem beliebten *εἰ φωνὴν λάβοι τὰ πράγματα* vgl. frg. 442, zu *ξυνηρετμεῖν τύχαις* frg. 284. 773.

Zustände vorangegangen sei, eine Richtung des Denkens, welche aus der politischen und culturgeschichtlichen Lage wol begreiflich, ihr nächstes Analogon in den Utopieen der Komödie hat.

Auch in formaler Richtung scheint Hippias den Sokratikern vorgearbeitet zu haben. Wenn Philostrat betont, dafs sein *Τρωικός* ein Dialog gewesen sei, so ist das zwar wahrscheinlich nur eine Folgerung aus Platon, aber es ist eine richtige Folgerung [1]. Allerdings ist der Vorgang des Hippias im Dialog wol nur zeitlich, nicht causal, denn während der sokratische Dialog sichtlich von der Komödie ausgeht, knüpfte jener des Hippias an das didaktische Epos, an Gedichte wie die *Χείρωνος ὑποθῆκαι* an, und es ist sehr möglich, dafs der gröfste Theil des Dialoges doch zusammenhängender Vortrag des Nestor war. Ob diese Anknüpfung des Protreptikos an einen troischen Stoff für Platon der einzige Anlafs war im kleinen Hippias dem Sophisten die antisthenische Homerinterpretation unterzulegen, oder ob Hippias auch hierin dem Kyniker schon weiter vorgearbeitet hatte, läfst sich leider nicht mehr beurtheilen.

Der Verfasser der Dialexeis ist nicht nur an der oben behandelten Stelle von Hippias abhängig, am Schlusse von c. 5 Mullach I S. 552 macht er von dem berühmten *μνημονικόν* des Hippias Gebrauch, welches hiernach allerdings von verblüffender Einfachheit gewesen wäre. Auch die Aufzählung der verschiedenen Sitten in c. 2 verräth den Einflufs des Hippias [2]. In dieser Richtung ist die

[1]) Plato Hippias I p. ~~285 a~~ : *λέγει ὁ λόγος, ὅτι Νεοπτόλεμος Νέστορα ἔροιτο μετὰ ταῦτα δὴ λέγων ἐστὶν ὁ Νέστωρ.*

[2]) Naheliegend scheint die Vermuthung, dafs der verderbte Name in der vierten Dialexis *ΜΥΣΤΑΣ* in *Ἱππίας* zu ändern sei. Aber so gut zu Hippias der dorische Dialekt passen würde, so sehr ist die Urheberschaft des Hippias durch die Stümperhaftigkeit dieser Elaborate ausgeschlossen.

Anregung, welche der Sophist gab, sehr fruchtbar gewesen. Ehe Aristoteles und Theophrast das Material der vergleichenden Ethnologie unter Dach und Fach brachten, sind hier namentlich wieder die Kyniker in den Spuren des Hippias gewandelt, welche die Verschiedenheit der Sitten zum Nachweis ihrer *ἀδιάφορα* brauchten. Solche Studien von Seiten des Antisthenes setzt wol schon Platons Euthydem p. 299 e voraus, kynische Sammlungen der Art finden sich dann im pseudoplatonischen Eryxias p. 400 und bei Lucian *περὶ πένθους* 21, ähnliches sodann von Chrysipp bei Cicero Tusc. I 45, 108, auch die ausführliche Sammlung der verschiedenen Begräbnifssitten bei Stobaeus flor. 123, 12 wird aus einer stoischen Quelle stammen. Auch die Skeptiker haben sich diesen *τόπος* zur Widerlegung des consensus gentium nicht entgehn lassen. Speciell die schon von Herodot nach Hippias betonte Verschiedenheit der Begräbnifssitten findet sich bei Sextos Pyrrhon. Hypotyp. III § 226 ff.

Anhang IV.

Ein mathematischer Lehrsatz in Platons Menon und die Elementenlehre des Timaios.

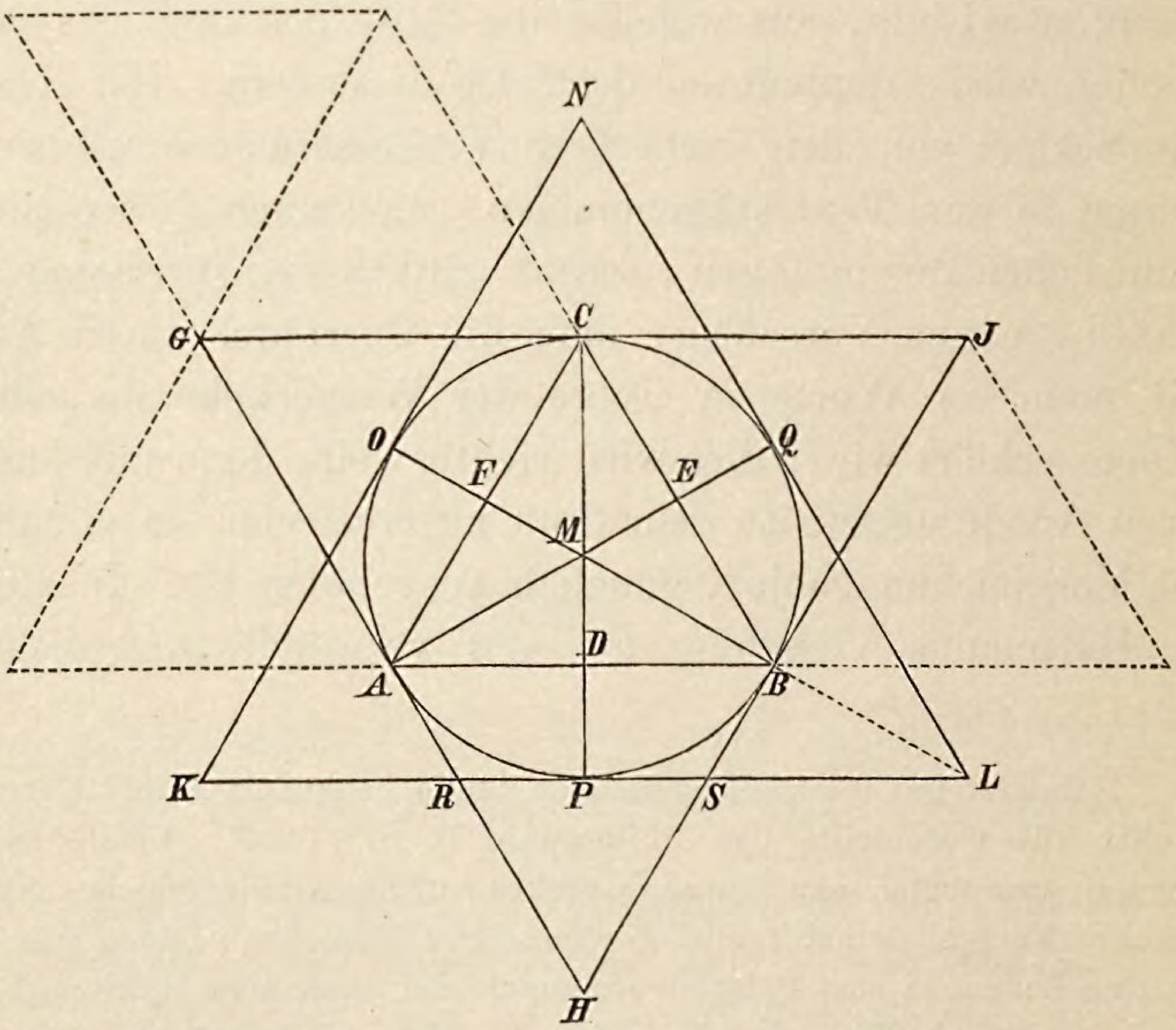
Nachdem Sokrates p. 86 d gegen bessre Ueberzeugung dem Menon darin nachgegeben hat, zu untersuchen, ob die Tugend lehrbar sei, oder nicht, bevor der Begriff derselben festgestellt sei, schlägt er eine hypothetische Betrachtung des Problems vor. Diese wird im folgenden hinreichend klar erläutert dadurch, dafs die Lehrbarkeit der Tugend in den Condicionalsatz gesetzt wird, und die sich daraus ergebenden Folgerungen untersucht werden.

p. 86e schickt Sokrates als Beispiel der Methode eine mathematische Aufgabe voraus : Paſst ein gegebnes Dreieck in einen gegebnen Kreis? Die Antwort, auf welche es methodisch ankommt, muſs im Allgemeinen lauten : Wenn eine durch das Dreieck bestimmte Linie in einem bestimmten Verhältniſs zu einer durch den Kreis bestimmten Linie steht, tritt etwas andres ein, als wenn sie nicht in diesem Verhältniſs steht; das heiſst im ersteren Falle paſst das Dreieck in den Kreis, im andern nicht. Die Stelle ist stark verderbt, doch scheint mir zweierlei sicher zu sein. Erstlich ist von einem gleichseitigen Dreieck die Rede, da nur bei einem solchen der Ausdruck „seine gegebene Seite“ hinreichend bestimmt ist, zweitens soll die durch den Kreis bestimmte Linie, mit welcher die Seite des Dreiecks verglichen wird, doppelt so groſs als diese sein. Mit Recht hat Schanz von den bisherigen Verbesserungsvorschlägen keinen in den Text aufgenommen, da keiner diesen noch kenntlichen Bedingungen gerecht wird [1]). Ansprechend ist bei Buttmanns Vorschlag, daſs die Corruptel durch Ausfall mehrerer Worte in Folge der Wiederkehr derselben Worte erklärt wird; dies wird richtig sein, denn mit leichteren Aenderungen ist kein Sinn zu erreichen, da offenbar das Vergleichungsobject gänzlich ausgefallen ist. Insofern ist Buttmanns Vorschlag und der verwandte von König

[1]) Zuletzt hat die vielbesprochene Stelle behandelt Alfred Gercke, Archiv für Geschichte der Philosophie II S. 171 ff. Vorstehender Versuch war fertig, ehe ich von Gerckes Aufsatz Kunde erhielt. Auch Gerckes Versuch scheint mir an demselben Mangel zu leiden wie die meisten früheren; das Beispiel ermangelt der concreten Bestimmtheit, welche wir unbedingt fordern müssen. Die meisten dieser Lösungsversuche laufen auf eine mehr oder minder umständliche Umschreibung des Satzes hinaus : Wenn es möglich ist, so ist es möglich. Ich glaubte deshalb, meinen Versuch nicht zurückhalten zu sollen. Wenn ich Polemik im Einzelnen vermieden habe, so leitete mich dabei die Erwägung, daſs eine richtige Lösung für sich selbst sprechen muſs und bei einer verfehlten auch die Polemik werthlos ist.

methodisch richtig. Wenn aber beide mit der Seite des Dreiecks den Durchmesser des Kreises vergleichen, so ist einzuwenden, dafs sich zwar jede der beiden Linien durch die andre ausdrücken läfst, dafs sie aber in keinem rationalen, leicht zu veranschaulichendem Gröfsenverhältnifs, namentlich nicht in dem von eins zu zwei miteinander stehn. Wir haben von der Frage auszugehn : Wird durch einen Kreis eine Linie bestimmt, welche doppelt so grofs ist, als die Seite des eingeschriebenen gleichseitigen Dreiecks?

Ich behaupte die Seite des dem Kreis umschriebenen gleichseitigen Dreiecks ist doppelt so grofs, als die des eingeschriebenen gleichseitigen Dreiecks.



Wenn A B C das dem Kreis M eingeschriebene Dreieck ist, so construiere man zunächst das diesem entgegengesetzt gerichtete umschriebene gleichseitige Dreieck J G H, indem man die Höhen des Dreiecks A B C, A E, B F, C D bis zu ihren Schnittpunkten mit der Peripherie des Kreises

O P Q verlängert, und durch diese Punkte Tangenten legt. Dann ist A B C G ein Parallelogramm, folglich G C = A B, da aber G C $= \frac{GJ}{2}$ ist, so ist A B $= \frac{GJ}{2}$.

Ich möchte also vorschlagen : *εἰ μέν ἐστιν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον (τὸν) παρὰ τὴν δοθεῖσαν (τοῦ τῷ κύκλῳ περιτεταμένου χωρίου τριγώνου γραμμὴν τὴν δοθεῖσαν) αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοσούτῳ [χωρίῳ] ὅσον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ* etc. [1]). Noch ein Punkt spricht für die vorgeschlagne Ergänzung, welchen ich erst nachträglich bemerkte : Die für obigen Satz erforderliche Figur ist mit geringen Vervollständigungen für die platonische Physik wichtig. Wenn man nämlich das dem eingeschriebenen gleichseitigen Dreieck parallele und gleichgerichtete umschriebene Dreieck K L N construiert [2]), so ergibt sich noch der einfache Satz, daſs die Seite des umschriebnen regulären Sechsecks ein Drittel der Seite des umschriebenen regulären Dreiecks ist. Wichtiger jedoch dürften Platon die stereometrischen Gebilde erschienen sein, welche sich an die Figur anschlieſsen. Erstlich nämlich ist ersichtlich, wie das Dreieck A B C aus aus den sechs rechtwinklichen Dreiecken besteht, welche nach dem gleichschenklichen die „schönsten“ sind, da in ihnen die kleinere Kathete die Hälfte der Hypotenuse ist. Ferner enthält G H J die Flächen des Tetraeders, welches man sich entstehn denken kann durch Axendrehung der drei äuſseren Dreiecke um A B, B C und A C nach M zu. Ebenso leicht läſst sich, wie die punktierten Linien zeigen, von unsrer Figur aus das Oktaeder gewinnen und ganz

[1]) Wenn man den Durchmesser des Kreises hereinbringen will, muſs man mit ihm nicht die Seite des Dreiecks vergleichen, sondern die Linie A P, welche seine Hälfte ist, doch würde eine derartige Ergänzung weit mehr Worte und Beseitigung des Ueberlieferten erfordern.

[2]) Auch von diesem aus lieſse sich obiger Satz leicht beweisen, da K A B P ein Parallelogramm ist.

analog das Ikosaeder. Die Figur enthält also gewissermafsen die Genesis der Grundformen der drei feineren Elemente Feuer, Luft und Wasser. Bedenkt man nun, dafs die Figur, welche das Gespräch mit Menons Sklaven erfordert, vollständig aus dem zweiten Element aller Körper, dem gleichschenklich rechtwinkligen Dreieck zusammengesetzt ist, und ohne Schwierigkeit der Construction des Würfels, der Elementarform der Erde, zu Grunde gelegt werden kann, so wird man die Wahl dieser beiden mathematischen Beispiele nicht für zufällig halten, zumal da sie für die Hauptsache selbst vollkommen unwesentlich ist. Der Dialog Menon nimmt, wie auch Gomperz kürzlich gezeigt hat, die in verschiedenen früheren Dialogen angeregten Probleme wieder auf und macht namentlich im Vergleich mit dem Gorgias der Praxis einige Zugeständnisse. Die beiden Hauptunterredner sind daher als Freunde und zur Nachgiebigkeit geneigt geschildert. Die Anlage ist ähnlich kunstvoll wie in dem verwandten Hippias I. In beiden Dialogen werden, ähnlich wie im Theaetet, Ansichten des Antisthenes und Andrer ausführlich kritisiert. Hier kommt es uns nur auf genaueres Verständnifs der Absicht der mathematischen Stellen an. Nachdem p. 79e die p. 77b von Menon vorgeschlagene Definition der Tugend als Fähigkeit, sich die Güter deren man begehrt zu verschaffen, abgethan ist, schlägt Sokrates vor, gemeinsam nach dem Begriff der Tugend zu suchen. Menon wirft ein, man könne doch nichts suchen, das man nicht kenne, da man dann auch nicht beurtheilen könne, ob das Gefundne das Gesuchte sei. Dieser Einwand hängt mit sophistischen Aporieen über die Möglichkeit des Lernens zusammen, welche Antisthenes aufgegriffen hatte [1]). So-

[1]) Im Grunde ist der im Charmides und später im Theaetet behandelte Satz, dafs es keine ἐπιστήμη ἐπιστήμης gebe, mit dem Einwand des Menon identisch. Vergleiche Kapitel VIII.

krates bezeichnet den Einwand als einen ἐριστικός λόγος und stellt ihm seinerseits einen Mythos entgegen, dafs Lernen nur Erinnerung an das in einer früheren Existenz gewufste sei. Menon ist nicht eristisch gestimmt und läfst sich überzeugen durch den Nachweis, dafs sein in Mathematik ungebildeter Sclave sich an den pythagoreischen Lehrsatz „erinnere“. Schwerlich hoffte Platon die wirklichen Vertreter des ἐριστικὸς λόγος zu überzeugen. Hält er doch selbst die Form des Mythos nicht für gleichwerthig mit dem dialektischen Beweis, sondern nur für die dem Dialektiker erlaubte Ueberredungskunst. Nun steht die ganze platonische Erkenntnifstheorie unter der Herrschaft des Satzes, dafs das Aehnliche vom Aehnlichen erkannt werde, absolut sicher sind nur die Erkenntnisse des νοῦς, wie nur die νοητά absolut real sind. Da nun die Seele nicht blos νοῦς und νοητόν ist, sind auch nicht alle psychologischen Fragen Gegenstand der reinen Vernunfterkenntnifs, und daher mufs die dialektische Untersuchung solcher Fragen wie : Was ist Tugend? ist die Tugend lehrbar? ohne sichre Resultate bleiben. Wol aber hat der Dialektiker darüber, wie über physikalische Fragen die richtige Ansicht κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενος (Tim. p. 53d), welcher λόγος allerdings im Grunde ganz subjectiv ist. Diese richtige Ansicht über die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend enthält der mythisch-mathematische Theil des Menon nun für die γνώριμοι, nicht für die Gegner. Den mit Platons Lehre Vertrauten sagt diese Partie des Menon etwa Folgendes : Die Tugend des höchsten Seelentheiles ist νοεῖν τὰ νοητὰ (was gleichbedeutend ist mit dem Eindringen in die Ideenlehre), Ziel des menschlichen Strebens mufs sein, den νοῦς von den Fesseln der Sinnlichkeit zu befrein, unterstützen kann man sich dabei gegenseitig, — und in sofern ist die Tugend lehrbar — wenn man sich, wie die Mitglieder der Akademie, gemeinsam mit dialektischen Fragen beschäftigt. Die wichtigste

Vorbereitung für die Dialektik ist die Mathematik. Diese führt zugleich auf die richtigste Physik, wie Plato für den Kenner des Inhalts des Timaios (der Dialog selbst ist jedenfalls später als der Menon geschrieben) durch die beiden mathematischen Figuren andeutet. Die persönliche Praeexistenz kann hier ebensowenig als im Mythos des Phaidros wissenschaftliche Ueberzeugung Platons sein, schon weil die Zeit nicht ewig ist. Platons eigentliche Meinung wird sein, dafs die Erinnerung, das heifst die Fähigkeit des *νοεῖν,* aus einer Zeit (vielmehr einem *αἰών*) stammt, in welcher die menschliche Vernunft von der ewigen göttlichen noch nicht geschieden war. Nimmt man zur Ergänzung dieses Gedankenganges, zu welchem ich nur Platonisches benutzt zu haben hoffe, die platonische Theorie von der Liebe, wie sie im Symposion entwickelt ist, hinzu, so ermifst man, was Platon im Vergleich mit andern angeblichen Lehrern der Tugend seinen Anhängern glaubte bieten zu können. Man darf dabei vor der ungeheuern Folgerung nicht zurückschrecken, dafs Platon sich für den einzigen Lehrer der Tugend hielt. Das mufste er als ehrlicher Dogmatiker und das thaten seine Nebenbuhler auch.

So betrachtet ist das Endergebnifs des Menon vollständig positiv : Die Tugend ist Beschäftigung mit der richtigen Wissenschaft, diese ist lehrbar. Lehrer der Tugend ist nur, wer sie besitzt, der Dialektiker; weil es bis auf Platon einen solchen nicht gab, hat es auch keine Tugendlehrer gegeben. Die früher sogenannten tugendhaften Bürger handelten nur aus einer durch göttliche Gnade verliehnen richtigen Meinung, welche sie nicht fortpflanzen konnten. Dafs in diesem Zugeständnifs eine Milderung der Ausführungen des Gorgias liegt, soll nicht geleugnet werden, der Schwerpunkt des Dialogs liegt jedoch auf erkenntnifstheoretischem Gebiet.

Für Plato war natürlich auch die Lösung des *οὐκ*

ἔστι ζητεῖν und der ἐπιστήμη ἐπιστήμης in der Ideenlehre gegeben. Diese mufs in ihren Grundzügen daher schon für einen wahrscheinlich so frühen Dialog wie den Charmides vorausgesetzt werden. Für die älteste Form dieser schwierigen und wechselvollen Lehre sind drei bestimmende Einflüsse nachweisbar. Aufser der sokratischen Induction zunächst die eleatische Ontologie. Dies gesteht Platon zu, wenn er im Phaidros-Mythos das Prooimion des Parmenides nachbildet, wenn er im Staat und im Timaeus die Physik als Reich der δόξα behandelt. Daneben mufs aber schon früh die Beschäftigung mit mathematisch-astronomischen Problemen auf die Ideenlehre Einflufs geübt haben, welche sie dann im weiteren Verlauf vollständig zersetzt hat. Von der späteren Lehre Platons gilt im Ernst was Lord Byron von der göttlichen Komödie im Scherz sagte „die Dantesche abstrusere Ekstatik, sei dichterisch verlarvte Mathematik“. Gleichwohl zeigt die Stoicheiogonie des Timaios, welche Platon wahrscheinlich schon, als er den Menon schrieb, vorschwebte, deutlich, wefshalb Platon den Schritt, welchen später Xenokrates that, der die idealen Gröfsen und Zahlen den mathematischen gleichsetzte, noch vermied. Timaios p. 54 c wird ausgeführt, warum nur die drei feineren Urkörper in einander übergehn können, da sie dasselbe Element, das rechtwinklige aber ungleichseitige Dreieck besitzen, in dies können sie aufgelöst werden, und dies Element könne sich wieder verschieden zusammensetzen. Warum wird nun nicht das gleichseitige Dreieck als Element angenommen, welches sich vom gleichschenklich rechtwinkligen doch ebenso bestimmt unterscheidet und in allen drei Grundformen wiederkehrt? Offenbar dachte sich Platon αὐτὸ ἐκεῖνο ὅ ἐστι τρίγωνον gleichseitig. Damit nun die irdischen Dinge nicht eine identische Widerholung der himmlischen seien, mufste das irdische gleichseitige Dreieck aus sechs congruenten Dreiecken zusammengesetzt sein, während das himmlische ἕν

καὶ ἀπαθές ist, *οὔτε γενόμενον οὔτε ἀπολλύμενον*. Hierher gehört denn auch, wenn Xenokrates [1]) das Göttliche mit dem gleichseitigen Dreieck verglich, das Daemonische mit dem gleichschenkligen, das Menschliche mit dem ungleichseitigen. So sind zur Zeit des Timaios wenigstens die mathematischen Urbilder nicht die Gattungsbegriffe, sondern gewissermafsen eine Quintessenz der Gattung. Das allgemeine (ungleichseitige) Dreieck ist neben dem gleichseitigen wahrscheinlich eine erst in der *φύσις* gewordene Entartung, welche an der Idee der *μονὰς, ἰσότης*, des *πέρας* keinen Antheil hat, mithin auch an der Idee der *οὐσία* (und des *κάλλος*) nicht, vielmehr gehört es zum *ἄπειρον* und ist der *γένεσις* und *φθορά* unterworfen, eine Mifsgeburt ohne rechte Existenzberechtigung. Daher erklärt sich denn auch die naive Dreiecksästhetik im Timaios und deshalb beschäftigt sich Platon im Menon nur mit regelmäfsigen Figuren. Er glaubte offenbar, dafs die Beschäftigung mit diesen philosophischer sei, und eher zum Erfassen der Idee des Schönen verhelfe.

Anhang V.

Bronze eines Kynikers in Wien.

Die über der Einleitung in Zinkotypie wiedergegebene Bronze wird demnächst nach etwas abweichender Aufnahme

[1]) Da X. die höchste Gottheit der *μονάς* gleichsetzte, war es wol mehr als ein Vergleich. Die Argumentation des Xenokrates ist ohne Nennung des Namens erhalten bei Plutarch Quaest. Plat. V, 2 : Die *μονάς* ist *τρίγωνος*, denn alle Zahlen, deren Einheiten durch Punkte dargestellt sich in Form eines gleichseitigen Dreiecks anordnen lassen (oder alle diejenigen Zahlen, welche die Summen aller vorangehenden sind, *ἀριθμοὶ τρίγωνοι*) mit 8 multipliciert um 1 vermehrt ergeben Quadratzahlen, dasselbe thut die *μονάς*. Plutarch pflegt Xenokrates nicht zu citieren, wo dieser seine einzige Quelle ist.

in Robert von Schneiders Kataloge der Bronzen des K. K. Antikenkabinetts erscheinen, so dafs ich mich hier darauf beschränken kann, zu rechtfertigen, wefshalb ich den Vers des Krates darunter gesetzt habe. Als Kyniker wurde die Statuette durch von Schneider und Studniczka an dem Brotsack erkannt. Die Figur war tektonisch verwandt, wefshalb der Rücken abgearbeitet ist. Am wahrscheinlichsten ist die Verwendung als Eckstütze eines Bücherkastens. Schon eine solche Verwendung würde dafür sprechen, dafs der Dargestellte einer der älteren Kyniker, ein Classiker ist, wofür auch die Güte der Ausführung spricht, obwohl dieselbe nach dem Urtheil der Wiener Archaeologen Entstehung in der Kaiserzeit nicht geradezu ausschliefst. Aber selbst in diesem Falle würde Copie eines älteren Kynikers wahrscheinlicher als Porträtierung eines zeitgenössischen sein, da Menippos wol der letzte Kyniker ist, welcher litterarischen Ruf genofs. Von den älteren Kynikern sind uns wohlbeglaubigte Porträts des Antisthenes und des Diogenes erhalten, welche von den Zügen unsrer Bronze erheblich abweichen. Es läge also von vornherein am nächsten in dieser das dritte Schulhaupt Krates zu erblicken, welchem dann vielleicht an den andern Ecken des viereckigen Behälters Sokrates, Antisthenes und Diogenes entsprochen haben würden. Es kommt aber ein besondrer Zug hinzu, welcher diese Vermuthung empfiehlt. Obwohl der Rücken der Bronze abgearbeitet ist, läfst sich doch noch erkennen, dafs derselbe stark gekrümmt war, und zwar, wie es scheint, nicht in Folge eines natürlichen Fehlers, sondern durch das Alter. Nun spricht Krates selbst in den wenigen uns erhaltenen Bruckstücken seiner Gedichte wiederholt davon, dafs ihn das Alter gebeugt habe. Das mag wol auch andern Kynikern begegnet sein, aber schwerlich war es von einem andern so bekannt, und wenn man das Zusammentreffen mit Krates Gedichten

nicht für genügend beweisend hält, so wird man die Bronze unbenannt lassen müssen.

Für ein verhältnifsmäfsig hohes Alter der Bronze oder wenigstens ihres Originals spricht auch der Umstand, dafs die Tracht nicht die stereotypisch kynische ist, welche wol überhaupt eine verhältnifsmäfsig junge Legende ist. Später dachte man sich den Kyniker nur mit dem doppelt gelegten Tribon bekleidet, die Statuette trägt Exomis und darüber ein kleines Mäntelchen. Nun sagte nach Laert. Diog. VI 87 Philemon von Krates:

Καὶ τοῦ θέρους μὲν εἶχεν ἱμάτιον δασύ,
ἵν' ἐγκρατὴς ᾖ, τοῦ δὲ χειμῶνος ῥάκος.

Das ist natürlich übertrieben, aber es zeigt doch, dafs Krates sich an eine Ordenstracht nicht band. Die Exomis, die Tracht des Handwerkers findet sich öfters gerade in bessern Quellen der kynischen Litteratur als die der kynischen Philosophen erwähnt; so wird in Lucians *βίων πρᾶσις* 7 der zum Verkauf gelangende Diogenes ein *ἐξωμίας* genannt. Wenn er selbst c. 8 seinen Rock ein *τριβώνιον* nennt, so geht dies auf die Rauheit des Stoffes, nicht auf den Schnitt. Unter dem doppelt gelegten Tribon mufs man ein diplaxartig gelegtes Himation verstehn.

Ein unabkömmliches Ausrüstungsstück des kynischen Philosophen ist der Brodsack, die *πήρα*. Dem Monimos sagte Menander nach, dafs er deren drei getragen habe (Laert. Diog. VI 83), bei Krates würde man die *πήρα* gewissermafsen noch als persönliches Wappen fassen können, da er sie wiederholt in seinen Gedichten verherrlicht hatte.

Nachträge.

Zu S. 47.

Platons wohlbezeugte Verehrung für Aristophanes ist trotz dessen Angriffen auf Sokrates aus der Entstehung des polemischen Dialogs, welcher unmittelbar aus der Komödie hervorgegangen ist, wol verständlich. Diese ist wol anerkannt, da der Zusammenhang zwischen Eupolis Kolakes und Platons Protagoras zu auffällig ist, um übersehn werden zu können. Mit Aristophanes verband ihn noch besondre Verwandtschaft, die seltne Vereinigung von kühner Phantasie und der Gabe das individuell Eigenthümliche mit wenig Zügen anschaulich zu machen, wozu bei beiden noch die Anhänglichkeit an die Formen altattischer Frömmigkeit kommt. Wenn man den Altersunterschied beider erwägt, so wird man den Gedanken nicht von der Hand weisen, dafs bei der Conception des Staates und des Kritias Jugenderinnerungen an die Aufführung der Vögel mitwirkten. In Platons früherer kampffroher Zeit ist aber Aristophanes zunächst sein Vorbild in drastischer Komik und treffender Persiflage. Dem Komiker abgelauscht ist zum Beispiel die Art, wie die äufsere Erscheinung des Meletos aus dem Gedächtnifs des Euthyphron herausgeholt wird. Es würde lohnend sein, in den platonischen Streitschriften den Nachbildungen der Komödie nachzugehn. Aufser dem auf S. 40 Anm. 1 nachgewiesenen Fall, will ich aus dem übermüthigsten der Dialoge hier noch ein Beispiel hersetzen. In den Thesmaphoriazusen ist Agathon weibisch gekleidet um weibisch dichten zu können und begründet v. 144 ff. des weiteren, wie das Kleid den Dichter mache, der *κηδεστής* ist v. 168 gleich mit der Folgerung bei der Hand *ταῦτ᾽ ἄρ᾽ ὁ Φιλοκλέης αἰσχρὸς ὢν αἰσχρῶς ποιεῖ* || *ὁ δὲ Ξενοκλέης ὢν κακὸς κακῶς ποιεῖ* || *ὁ δ᾽ αὖ Θέογνις ψυχρὸς ὢν ψυχρῶς ποιεῖ.* Im Euthydem p. 284d sucht Dionysodoros den Ktesippos zu dem Zu-

geständnisse zu bringen, dafs die Guten das Schlechte schlecht sagten, weil sie die Dinge so sagten wie sie wären. Ktesippos acceptiert mit Vergnügen *κακῶς λέγειν* in der Bedeutung schimpfen mit deutlichem Nebenblick auf den Frager. Euthydem kommt diesem zu Hülfe mit der Frage *καὶ τοὺς μεγάλους μεγάλως λέγουσι καὶ τοὺς θερμοὺς θερμῶς; Μάλιστα δήπου, ἔφη ὁ Κτ.· τοὺς γοῦν ψυχροὺς ψυχρῶς λεγουσί τε καί φασι διαλέγεσθαι.* Die Nachbildung ist selbstverständlich nicht sclavisch, aber nicht zu verkennen. Bei Platon ist die Formulierung verändert durch die Berücksichtigung der gorgianischen Forderung, man müsse das Kleine grofs, das Grofse klein, das Alte neu und das Neue alt sagen können.

Zu S. 58.

Zu dem im vierten Kapitel nachgewiesenen Beziehungen des Hippias I auf Isokrates kann ich eine weitere hinzufügen.

Isokrates paneg. I 9 :	Hippias bei Platon p. 286 a :
αἱ μὲν γὰρ πράξεις αἱ προγεγενημέναι κοιναὶ πᾶσιν ἡμῖν κατελείφθησαν, τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προςήκοντα περὶ ἑκάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἴδιόν ἐστιν. ἡγοῦμαι δ' οὕτως ἂν μεγίστην ἐπίδοσιν λαμβάνειν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας καὶ τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν κ. τ. λ.	*ἔστι γάρ μοι περὶ αὐτῶν* (sc. *καλῶν ἐπιτηδευμάτων*) *παγκάλως λόγος συγκείμενος καὶ ἄλλως εὖ διακείμενος καὶ τοῖς ὀνόμασι.*

Jetzt wird man allerdings die *ἐπίδοσις* im Hippias p. 281 d, welche ich S. 59 auf Euagoras § 7 bezog, auch auf die ausgeschriebene Stelle des Panegyricus beziehn können, wodurch ein Moment meiner Zeitbestimmung

werthlos gemacht zu werden scheint. Dennoch scheint mir die Behauptung des Sophisten, es sei unter allen Umständen schön von seinen Kindern schön begraben zu werden und die Widerlegung dieser Behauptung durch die boshafte Exemplification mit dem Aiakidenhause, den Euagoras als terminus post quem für den Hippias I genügend zu sichern. Auch scheint der Spott über die *καλὰ ἐπιτηδεύματα* sich bereits auf die Rede an Nikokles zu beziehn.

Zu S. 74 (zugleich zu S. 161 und Anhang III).

Für die im fünften Kapitel vertretene Ansicht, daſs Platon zugab, Sokrates habe für gewöhnlich die Nothwendigkeit der Tugend und der mit ihr zusammenfallenden *ἐπιστήμη* eudaimonistisch begründet, daſs Platon aber diese Begründung nicht als letzte Offenbarung, sondern nur als *προτρεπτικοὶ λόγοι* gefaſst wissen wollte, existiert Platons eigenes Zeugniſs, das oben hätte angeführt werden sollen, im Euthydem p. 278e bis 282d. Der Gedankengang dieser Erörterung, welche p. 282d das Muster eines *προτρεπτικὸς λόγος* genannt wird, ist in Kürze folgender:

1) Alle Menschen wollen *εὖ πράττειν*. Dazu ist der Besitz vieler Güter nöthig. Güter sind: Reichthum, Gesundheit, Adel, Macht, Ehren. Gehören auch Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit dazu? Ja, obwohl es nicht Jeder zugibt (z. B. Kallikles). Ferner die *σοφία*. Ist nun nicht das wichtigste, die *εὐτυχία* vergessen? Nein, denn sie ist (als Treffsicherheit) mit der *σοφία* identisch.

2) Genügt zur Glückseligkeit nun der Besitz der Güter? Nein, sie machen uns nur glücklich, wenn sie uns nützen, sie nützen uns aber nur, wenn wir sie gebrauchen.

3) Genügt Besitz und Gebrauch vieler Güter zur Glückseligkeit? Nein. Wenn man die Güter nicht richtig gebraucht, schadet ihr Besitz mehr als ihr

Mangel. Nur die σοφία lehrt aber, richtig zu gebrauchen; sie ist daher allein absolut gut, nur die ἀμαθία absolut schlecht, alles andre keins von beiden.

Schlufs: Man mufs allen Menschen alles Ehrenhafte zu Gefallen thun, um von ihnen Weisheit zu lernen, falls überhaupt die Weisheit lehrbar ist.

Hier ist die σοφία rein utilitaristisch begründet, sie ist erstrebenswerth, weil sie allein den richtigen Gebrauch der Güter lehrt und dadurch diese nützlich, den Besitzer glücklich macht. Dafs der Aufbau des Beweises absichtlich rein propädeutisch ist, geht daraus hervor, dafs von den ὁμολογούμενα ἀγαθά Reichthum etc. ausgegangen wird, welche bereits unter 3 als ἀδιάφορα erscheinen [1]). Aber immerhin verdient es Beachtung, dafs Platon als er den Euthydem schrieb, dem Utilitarismus wenigstens eine relative Berechtigung einräumte.

Wenn man nun mit dem Protreptikos des Euthydem den nahe verwandten Gedankengang des pseudo-platonischen Eryxias vergleicht, so wird man sich schwer dem Eindruck verschliefsen können, dafs Sokrates in dieser Protreptik sich eng an Prodikos anschlofs, als dessen intimen Gesinnungsgenossen ihn ja auch Antisthenes und Xenophon auffafsten, während Platon glaubt, höhere Weihen empfangen zu haben. Xenophon blieb bei einem nüchternen Utilitarismus stehn, während bei Antisthenes [2]) das mystisch-materialistische Dogma von der Gottverwandtschaft des Weisen einen ethischen Fanatismus erzeugte, welcher sich aus keinem eudaimonistischen Raisonnement ableiten läfst. Alle drei machten Sokrates zum Patron

[1]) Dies ist nicht der einzige kynisch-stoische Zug in dem kleinen Protreptikos. Ausgesprochen ist das Paradoxon ὁ σοφὸς μόνος εὐδαίμων und sehr nahe gelegt werden auch die weiteren ὁ σοφός μόνος πλούσιος, κυβερνήτης, στρατηγός u. s. w.

[2]) Wohl auch nach Vorgang des Prodikos vgl. S. 161 und Nachtrag dazu.

ihrer Ethik, über welchen wir also auch dann nicht sichrer als jetzt urtheilen würden, wenn wir Antisthenes' sämmtliche Werke erhalten hätten.

Eine Thatsache aber scheinen alle drei Sokratiker gemeinsam zu bezeugen, ein näheres Verhältnifs ihres Lehrers zu Prodikos. Auch von Platon ist dies Verhältnifs niemals geleugnet worden. Wenn ihm später der Sophist sichtlich unangenehm ist, und er ihn bei keiner Gelegenheit mit seinem Spott verschont, so ist er ihm offenbar durch die Lobsprüche, welche Antisthenes und Xenophon ihm spendeten, verleidet worden. Dennoch unterscheidet sich die Polemik gegen Prodikos wesentlich von der gegen andre Sophisten: kein Dialog ist ihm gewidmet, kein Vorwurf seinen sittlichen Grundsätzen, seiner Disputiermethode oder seinem persönlichen Auftreten gemacht. Es ist charakteristisch, dafs Platon im Protagoras sich auf die Verspottung von Aeufserlichkeiten beschränkt, er spottet über die tiefe Stimme, die Uebertreibung in den Wortunterscheidungen und mit echt antiker Rücksichtslosigkeit über die Kränklichkeit. Vom Protagoras und Kratylos an steht Platons Absicht, den Prodikos wenigstens lächerlich erscheinen zu lassen, fest. Anders scheint dies in zwei Dialogen zu sein, für deren frühere Ansetzung auch andre Gründe sprechen.

Wenn es auch wahrscheinlich ist, dafs die Unterweltsallegorie im Gorgias in dieser Form nicht auf Prodikos, sondern auf Antisthenes zurückgeht (siehe oben S. 160 f.), so ist doch der Geist jener Betrachtungen ganz prodikeisch und sie sind Platon jedenfalls nicht antipathisch. Sodann enthält der Euthydem, in welchem Antisthenes bereits auf das heftigste befehdet wird, aufser dem Protreptikos, in welchem die uns durch den Eryxias bewahrten Gedanken des Prodikos nachgebildet werden, noch eine zweite wolwollende Bezugnahme auf den Sophisten. Zum Schlufs p. 304d wird ein Gerichtsredenschreiber eingeführt,

welcher dem Sokrates zum Vorwurf macht, dafs er sich mit den Eristikern öffentlich abgebe. Sokrates weist den Tadel zurück und geifselt darauf den Dünkel dieser Leute, welche sich sowohl dem Philosophen wie dem Staatsmann überlegen glaubten, weil sie von jeder der beiden Wissenschaften etwas trieben, während sie doch in Wahrheit jedem Einzelnen dieser beiden nachständen. Zur Charakteristik dieser Leute wird p. 305 c ein Ausdruck des Prodikos angewandt, sie seien *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*. Der ganze Zusammenhang, sowie namentlich die kühne Metapher, einen Menschen ein Grenzgebiet zu nennen, macht es durchaus wahrscheinlich, dafs das Citat wörtlich ist und dann dürfte Prodikos der Erfinder des Wortes *φιλόσοφος* sein. Gegen die durch von Wilamowitz *Aus Kydathen* S. 214 vertretene Ansicht, dafs dieser Ausdruck eine Neuprägung Platons sei, haben sich bereits E. Maafs Hermes 22 S. 570 Anm. 1 und Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. II S. 87 ausgesprochen; wie ich glaube mit Recht, obwohl ich das Vorkommen des Wortes in Gorgias Helena § 13 nicht mit Maafs für einen entscheidenden Grund gegen dessen etwaige Entstehung in sokratischen Kreisen halten kann, da ich die Helena weit später setze als Maafs. In die Sophistenzeit gehört das Wort aber sicher, auch wenn man einzelne Interpolationen mit Recht ausscheidet, und da eignet sich als Erfinder Niemand besser, als der Haarspalter der Synonyma, Prodikos. Man kann sich die erste Einführung des neuen terminus nach der Stilprobe in Platons Protagoras vorstellen: *Ἐγὼ δὲ, ὦ ἄνδρες, σοφὸς μὲν οὔ φημι εἶναι, οὐδὲ σοφιστὴς, φιλόσοφος δέ τις εἶναι ὁμολογῶ· ὁ μὲν γὰρ σοφὸς τὴν σοφίαν κέκτηται ἑαυτῷ, ὁ δὲ σοφιστὴς κέκτηται καὶ ἄλλοις παραδίδωσι, ὁ δὲ φιλόσοφος, ἃ ἂν οἴηται εἰδέναι, ἄσμενος ἑτέρους διδάσκει ἔτι δὲ προπετέστερον ἀεί τι σοφῶν παρ' αὐτῶν προςμαθεῖν ἐπιθυμεῖ.* Der Unterschied könnte auch leicht unter den Gegensatz von *εἶναι* und *γενέσθαι* gefafst gewesen sein.

Wie vortrefflich der Ausdruck φιλόσοφος gerade zum Protreptikos des Euthydem paſst, braucht nicht näher begründet zu werden. Das φιλοσοφεῖν p. 282 d bildet den Schluſs des ganzen Protreptikos, gleichbedeutende Umschreibungen finden sich schon p. 282 a: παρασκευάζεσθαι, ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται und p. 282 b προθυμούμενον σοφὸν γενέσθαι.

Bei Platons späterer Abneigung gegen den Sophisten sind diese Zeugnisse aus den frühen Dialogen von doppeltem Werth. Sie bestätigen im wesentlichen die in Welckers schönem Aufsatz vertretne Auffassung von Prodikos. Wie viel ihm allerdings Sokrates verdankte, ob er etwa seine teleologische Naturbetrachtung übernahm oder gar etwas Physiologie und Orphik läſst sich nicht entscheiden, da Antisthenes mit Sokrates ebenso künstlerisch frei verfuhr als Platon. Als Vorläufer des Antisthenes aber können wir Prodikos mit Sicherheit bezeichnen, und durch Antisthenes sind sehr bedeutende positive Anregungen sowohl des Prodikos wie des Hippias in die Stoa und weiter in die Patristik übergegangen.

Zu S. 100 (zugleich zu S. 199 ff.).

Nachträglich bemerkte ich, daſs der orphisch gefärbte Schluſs der aus Plutarch de exilio c. 5 angeführten Stelle aus Platons Gesetzen IV p. 715 e ff. stammt. Dies ist aber nur ein Beweis, wie gern spätere Stoiker, namentlich seit Panaitios für ihre Lehre Bestätigungen aus Platon suchten. Die Grundlage jener Ausführungen ist sicherlich schon kynisch und jedenfalls auch das Euripidescitat, welches uns ja vorwiegend in stoisch-gefärbten Quellen erhalten ist, und dessen Materialismus mit Platons Lehre unvereinbar ist. Dagegen stimmte Platon in der Annahme einiger orphischen Speculationen mit Antisthenes überein, wie seine Unterweltsmythen zeigen und zwar wahrscheinlich schon bevor ihm seine Annäherung an die Pythagoreer jene Denkungsart nahe brachte. Xenokrates der Fortsetzer

des greisen Platon griff dessen orphische Neigungen mit innerstem Pessimismus auf und kommt theilweise dem an Gemüthsanlage verwandten Antisthenes ganz nahe. Die Ueberlieferung, dafs er Lehrer des Zenon gewesen sei, wird richtig sein. Dann hätte er Zenon von dem Skepticismus eines Diogenes und Krates auf die speculativen Schriften des Antisthenes zurückgeführt, welche dann, da Zenon sie in neue Form gofs, mehr und mehr in Vergessenheit geriethen. Ganz aufgehört hat die überkommne Polemik indefs auch unter Xenokrates nicht. Eine Verhöhnung des xenokratischen Unsterblichkeitsglaubens, welcher mit der Ideenlehre eng verwandt ist, durch den Kyniker Diogenes hatten wir oben S. 205 ff. betrachtet. Andrerseits kann wol der von Nemesius Emessenus de nat. hom. II p. 31 aufbewahrte Nachweis des Xenokrates, dafs die Seele kein Körper sei, nur gegen Antisthenes gerichtet gewesen sein, da es Stoiker damals noch nicht gab und eine Polemik gegen Demokrit unwahrscheinlich ist. Diese Polemik des Xenokrates würde die oben S. 199 ff. aus Platons Phaidon gezogenen Schlüsse bestätigen.

Zu S. 128.

Eine Betrachtung über die Fürsorge der Götter, in welcher bereits die Mantik eine hervorragende Rolle spielt, und welche zwischen den disiecta membra der Theodiceen des fünften Jahrhunderts, welche im sechsten Kapitel besprochen wurden, in mancher Beziehung Verbindungen herstellt, findet sich noch bei Euripides in den Hiketiden im Munde des Theseus Vers 196 ff. :

ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα
πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων·
ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω . .
αἰνῶ δ᾽ ὃς ἡμῖν βίοτον ἐκ πεφυρμένου
καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο,
πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν, εἶτα δ᾽ ἄγγελον
γλῶσσαν λόγων δούς, ὡς γεγωνίσκειν ὄπα,

τροφήν τε καρποῦ τῇ τροφῇ τ' ἀπ' οὐρανοῦ
σταγόνας ὑδρηλάς, ὡς τά γ' ἐκ γαίας τρέφῃ
ἄρδῃ τε νηδύν πρὸς δὲ τοῖσι χείματος
προβλήματ', αἶθρον ἐξαμύνασθαι θεοῦ,
πόντου τε ναυστολήμαθ' ὡς διαλλαγὰς
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ
ἃ δ' ἔστ' ἄσημα κοὐ σαφῆ γιγνώσκομεν
εἰς πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχνων πτυχὰς
μάντεις προσημαίνουσιν οἰωνῶν τ' ἄπο.

Es ist dies allerdings nur ein Ausschnitt aus dem teleologischen Kapitel, aber der wichtigste, die besondre Fürsorge der Götter für den Menschen. Wichtig ist, dafs hier die Sprache besonders betont ist wegen der Analogie zu Platon Protagoras p. 322a [1]).

Nun scheinen allerdings Welcker Kl. Schriften und Bergk Gr. Lit. Gesch. III 473, mit Recht unter dem, welchen Theseus bestreitet, der behauptet hatte, dafs das Uebel im Leben das Gute überwiege, Prodikos zu verstehn. Da Theseus ihn nun durch eine teleologische Betrachtung, welche der in Xenophons Memorabilien vertretenen sehr verwandt ist, bekämpft, so sollte man meinen, die xenophontische Teleologie könne nicht auf Prodikos zurückgehn, der ja bei Euripides mit ähnlichen Gründen widerlegt werden soll. Man darf jedoch die gelehrte Rede des Theseus, von welcher Adrastos mit Recht wenig befriedigt ist, nicht zu genau nehmen. Gründe und Gegengründe können ganz

[1]) Wenn Krohn Sokrates und Xenophon S. 17 Anm. 1 meint der Begriff der Articulation sei vor Aristoteles nicht nachweisbar und auch in der Protagorasstelle nicht anzunehmen, oder höchstens als Articulation *θέσει* zu verstehn, so kann ich mich dieser Auffassung nicht anschliefsen. Denn wenn an jener Stelle auch *ὁ ἄνθρωπος* zu *διηρθρώσατο* Subject ist, so folgt auf *διηρθρώσατο* unmittelbar *τῇ τέχνῃ*, und diese ist die p. 321e erwähnte *ἔμπυρος τέχνη*, welche Prometheus dem Hephaistos und der Athena entwendet hat. Die Sprache ist also keineswegs conventionell sondern ein unmittelbarer Ausflufs des himmlischen Diebstahls ebenso wie das Gottesbewufstsein.

wohl aus derselben Schrift entnommen sein, denn die Gegengründe sind nichts weniger als stichhaltig. Die Götter können sehr wol alles für den Menschen auf das Beste eingerichtet haben und dennoch das Uebel das Gute überwiegen : *σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν*! man braucht nur an die praeexistenzielle Verschuldung der orphischen Mystik zu denken oder an das Faſs der Pandora. Die Möglichkeit wäre ja auch, daſs Prodikos 420 seine teleologische Schrift noch nicht geschrieben gehabt hätte, und Euripides noch Protagoras gegen ihn ins Feld führte, mit welchem er in diesem Punkte völlig übereinstimmte. Da aber bereits in den Vögeln Aristophanes auf jene Schrift unzweideutig Bezug nimmt, so möchte ich lieber annehmen, daſs Euripides beide Sätze dem Prodikos verdankt; Theseus kommt ja auch sehr bald auf den Gedanken zurück, daſs, obwohl die Götter alles aufs Beste eingerichtet haben, die Menschen sich durch eigne Thorheit und Vermessenheit ins Unglück stürzen. Also ist die *ἀντία γνώμη* in Vers 198 eine gelinde Uebertreibung, oder der Vers gehört noch mit zur Interpolation, die dann aber wol einen Uebergang verdrängt hätte. Daſs Prodikos die teleologische Betrachtungsweise wirklich geübt hat, lehrt auſser Aristophanes auch noch der Axiochos p. 370 b : *οὐ γὰρ θνητή γε φύσις τόσονδ' ἂν ἤρετο μεγεθουργίας* (sc. *ὅσον ἡ ἀνθρωπίνη*), *ὥστε καταφρονῆσαι μὲν ὑπερβαλλόντων θηρίων βίας, διαπεραιώσασθαι δὲ πελάγη, δείμασθαι δὲ ἄστη, καταστήσασθαι δὲ πολιτείας ἀναβλέψαι δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδεῖν περιφορὰς ἄστρων καὶ δρόμους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις τε καὶ ταχείας ἀποκαταστάσεις, ἰσημερίας τε καὶ τροπὰς διττὰς χειμῶνος καὶ θέρους καὶ πλειάδων ἀνατολάς τε καὶ δύσεις ἀνέμους τε καὶ καταφορὰς ὄμβρων καὶ πρηστήρων ἐξαισίους συρμούς, καὶ τὰ τοῦ κόσμου παθήματα παραπήξασθαι πρὸς τὸν αἰῶνα, εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περίνοιαν καὶ γνῶσιν ἔσχεν.*

Zu S. 161.

Für die Anlehnung des Prodikos an Diogenes, welche ja neben dem eklektischen System des Antiphon nicht Wunder nehmen kann, existiert im Axiochos noch ein directes Zeugniſs, welches allerdings einer kleinen Correctur bedarf p. 366 a : *τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἡ φύσις, ᾧ τὰ μὲν ἥδοντα ἀμυχιαῖα καὶ πτηνὰ καὶ πλείοσιν ὀδύναις ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ ἀλγεινὰ ἀκραιφνῆ καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοιρα· νόσους δὲ καὶ φλεγμονὰς τῶν αἰσθητηρίων ἔτι δὲ τὰς ἐντὸς κακότητας, οἷς ἀναγκαστῶς ἅτε παρεσπαρμένη τοῖς πόροις ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα καὶ διψᾷ τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας ὀριγνωμένη.*

Hier ist der *σύμφυλος αἰθήρ* echt diogenisch und auch die Mitleidenschaft der Seele an den Schmerzen des Körpers setzt die Vorstellung einer materiellen Seele voraus; nicht in Ordnung ist aber die Motivierung. Was bedeutet : da sie neben die Poren gesät worden ist? Durch Epikurs Definition (Laert. Diog. X 63), die Seele sei ein *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον* wird die Stelle des Axiochos nicht geschützt. Es wird zu ändern sein nach Plutarch de anima 3 *διεσπαρμένη* : *χωρίζεται γὰρ* (sc. *ἡ ψυχὴ*) *ἐν τῷ καθεύδειν καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατετάσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.*

Da Axiochos auch p. 370 c ein *θεῖον πνεῦμα* zugesprochen wird, so wird man die Andeutungen des Axiochos am besten aus der materialistischen Psychologie des Diogenes erklären. Die Seele ist Luft und wird durch die Circulation der Luft durch den Körper erhalten. Hauptcanäle für die Luft sind die Wahrnehmungsorgane, naturgemäſs wird durch deren Entzündung etc. die Circulation der Luft und damit die Gesundheit gestört, die Seele krankt mit. Ich sehe nicht weſshalb dies nicht die Ansicht des Prodikos gewesen sein sollte, da es die des Diogenes war.

Mit Corſsen (Rhein. Mus. 36 S. 519 ff.) im Axiochos Spuren vom Einfluſs des Poseidonios zu finden, ist mir nicht möglich. Mit Recht widerspricht Gercke tirocinium philologum sod. sem. Bonn. Weidmann 1883 S. 31 Anm. 1. Wenn Gercke ebenda den Verfasser einen Anfänger nennt, der mehr Epikureer als Akademiker sei, so kann ich nur den Anfänger zugeben und daſs er kein Akademiker ist. Mit Epikur hat er aber auch nichts zu thun. Die Grundlage des Dialogs ist rein kynisch; einige Laxheiten erklären sich aus der Richtung, welche der Kynismus spätestens seit Bion genommen hat. Etwas jünger als Bion mag der Verfasser des Axiochos sein, in seiner religösen Richtung ist er aber alterthümlicher und steht den gleichzeitigen Stoikern näher, was sich aber nur aus der gemeinsamen Abhängigkeit erklärt. Wie die jüngeren Kyniker vom Leben nach dem Tode dachten, wissen wir aus Lucians Nachbildungen von Menipps Nekyien. Eigentlich liegt ihm nur dran, zu zeigen, daſs mit dem Tode alles aus ist, der Tod alles gleich macht. Daher die ekelhafte und ungriechische Verwandlung der Schatten in Skelette. Daneben werden dann freilich inconsequenterweise die Höllenstrafen zum Theil beibehalten und eine Art Vergeltung für Empfindungslose postuliert!

Sachregister.

Achill, sein Verhältniſs zu Patroklos bei Pausanias und Xenophon S. 46.

Agathon S. 34, Seine Rede in Platons Gastmahl berücksichtigt Gorgias Helena S. 38.

Aiakiden S. 60. 278.

Aischines der Sokratiker S. 54.

Aischylos Schilderung der Urzeit nach Hesiod S. 238.

Aleuaden S. 30.

Alexander d. Gr. S. 214, Gespräch mit Diogenes S. 17.

Anaxagoras, *ὁμοιομερῆ* S 224, *νοῦς* S. 217, Dualismus S. 216, Weltschöpfung S. 102, *ἔγκλισις κόσμου* S. 103, *αὐτόματον* und *τύχη* S. 105, Teleologie S. 103 ff., über die Thiere S. 212, über die Wahrnehmung S. 232, orphisch beeinfluſst S. 102, durch Vermittlung des Empedokles S. 217, Polemik gegen Leukipp S. 224, Allegorische Homererklärung S. 143, 2, *φρόνιμος* S. 247.

Anaxarchos S. 6, 2.

Anaximander, Naturgesetz S. 101.

Anaximenes S. 146.

Andokides S. 21.

Annikeris der Kyrenaiker S. 169, der ältere S. 210.

Antaios in Antisthenes Herakles S. 192.

Antalkidas S. 21.

Antiphon der Sophist, *περὶ ἀληθείας*, *περὶ ὁμονοίας* S. 79. 259, *δῖνος* S. 85, leugnet die Vorsehung S. 80, pessimistischer Hedonismus S. 171, Concurrent des Sokrates S. 81. 171, gegen Protagoras S. 80, 2, Eklektiker S. 158. 281, berücksichtigt in Euripides Antiope S. 77. 161. 171, 2, in Platons Gorgias S. 79.

Antisthenes der Sokratiker. *ὀψιμαθής* S. 93 ff. Schriften: Archelaos S. 1—17, Erotikos S. 42, Herakles I S. 152. 190 ff. 241, *περὶ Θεόγνιδος* S. 197, Kyros II S. 15, *περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα* S. 197, Menexenos S. 27, Physikos S. 151, Physiognomikos S. 209, Politikos S. 10, Protreptikos S. 66. 67. Sathon S. 202. Dogmen: Materialismus S. 196, Unsterblichkeit, unpersönlich von Platon im Phaidon bekämpft S. 199, Einwürfe gegen die Ideenlehre erhalten von Lucian S. 208 f. fanden sich wahrscheinlich schon im Herakles S. 190, dieser wird von Euthydem und Kratylos vorausgesetzt S. 152. 191, Erkenntniſstheorie in Platons Theaetet zurückgewiesen S. 174,

Pantheismus und Sprachphilosophie in Platons Kratylos bekämpft S. 148 ff., die Sprachphilosophie im Anschlufs an Gorgias entwickelt S. 194, orphisch beeinflufst S. 236, über die Unterwelt, von Dion Chrysostomos erhalten von Platon im Gorgias benutzt S. 87. 90 ff., im Kratylos reproduciert S. 132, sophistisch beeinflufst S. 236, Paradoxa erklären sich aus der eleatischen Schrift des Gorgias S. 194, ὅτι οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι, ζητεῖν von Platon im Menon bestritten S. 32. 196. 265, im Theaetet und Kratylos S. 151, über die Lust gegen Aristipp S. 169 ff., von Platon im Philebos gelobt S. 168, über die Liebe S. 37, über die Freundschaft, in Platons Lysis bekämpft S. 201, 1, für die Vorsehungslehre Quelle Xenophons S. 153 ff., hierin von Prodikos abhängig S. 158, die Unverlierbarkeit der Tugend, die μανία der πολλοί von Xenophon zurückgewiesen S. 198. 257, 1, über Genügsamkeit und Verbannung (Protrept.) von Isokrates, Platon, Xenophon berücksichtigt S. 67, Dichtererklärung S. 50. 236, Brachylogie der sieben Weisen, in Platons Protagoras verspottet S. 51, 1, philosophischer Mythos S. 95, die Sophisten der Urzeit S. 192, Verhältnifs zur hesiodeischen Prometheussage S. 241.

Anytos S. 29.

Aphrodite S. 132.

Apollo S. 130, 1.

Archelaos der Anaxagoreer, Kosmogonie S. 223, Nachklänge davon bei Dion Chrysostomos S. 232, ἐπίκλισις κόσμου S. 106, Recht und Staat S. 122, sophistisch beeinflufst S. 257.

Ares S. 133.

Aristippos der Sokratiker, abhängig von Heraklit S. 166. 175 ff., von Platon im Philebos bedingt gelobt S. 167, seine Aesthetik in Platons Hippias I bestritten S. 184 ff., der jüngere S. 169.

Ariston aus Chios S. 6, Definition der Tugend S. 213.

Aristophanes bei Platon und Xenophon S. 47, von Platon nachgeahmt S. 40, 1. 270—272, ἄδικος λόγος vertritt theilweise Protagoras S. 146, 1.

Aristoteles Protreptikos S. 65, 1, über die Sensualisten S. 147. 148, über die Adern S. 226, Staatstheorie S. 257.

Aspasia S. 24.

Autochthonen der goldnen Urzeit S. 25. 211, 1. 221, in Platons Politikos S. 222. 237.

Bion der Borysthenit S. 6. 172. 208. 282.

Chabrias S. 21.

Chaos in der Bedeutung Luft S. 143.

Charikles S. 71.

Chiron in Antisthenes Herakles S. 192.

Chrysippos S. 32, 1. 173, von Cicero benutzt S. 130, περὶ δικαιοσύνης S. 215, περὶ ἐθῶν S. 260.

Dareios S. 249.

Demokrit in Platons Gesetzen

nicht angegriffen S. 84. 96 ff., Teleologie περὶ φύσιος ἀνθρώπου S. 165, Erkenntnifstheorie, Vermittlung zwischen Leukipp und Protagoras S. 178, Anfänge der Menschheit S. 234, 1, Erfinder des Gewölbebaues S. 244.

Dialexeis, in dorischem Dialekt. Verfasser von Hippias beeinflufst S. 250. 259.

Dikaiarchos, goldnes Zeitalter S. 237.

δίκαιον Etymologie S. 136.

Dike S. 139 bei Hesiod und Protagoras S. 238. 251.

δῖνος S. 85.

Diogenes von Apollonia ἔγκλισις κόσμου S. 104, Anthropogonie S. 225, Embryologie S. 139, über die Erde S. 228, über Erdbeben S. 228, Gewitter S. 145. 228, Optik S. 109, Akustik S. 117, physikalisch-allegorische Homererklärung S. 142, abhängig von Leukipp S. 115, von Empedokles S. 220, 2, von Anaxagoras S. 211, hat Einflufs auf die xenophontische Teleologie S. 113 ff., auf Euripides S. 144 ff., auf Prodikos S. 158. 236, auf Antisthenes S. 117. 137—139. 142.

Diogenes der Kyniker S. 9, Gespräch mit Alexander S. 17, Herakles, ein Paignion S. 205, bei Lucian benutzt S. 206, gegen Xenokrates gerichtet S. 207, Διογένους πρᾶσις S. 209. 270.

Diogenes aus Babylon S. 132, 1.

Dion Chrysostomos Quelle für Antisthenes Archelaos S. 1 ff., für desselben περὶ τῶν ἐν Ἅιδου S. 87. 90 ff., Antisthenes über den Neid S. 201, 1, für den Sophisten Hippias περὶ νόμου S. 254.

Dionysos Etymologie S. 132, allegorische Mythendeutung in Euripides Bakchen S. 144 ff.

Dualismus, orphischer Ursprung S. 102.

Empedokles Doppelte Kosmogonie S. 217—221, doppelter Urzustand S. 237, ἐπίκλισις κόσμου S. 224, Goldnes Zeitalter S. 221, Zusammensetzung des Körpers S. 220, unmögliche Organismen S. 128, 2, über den Tod S. 220, Ernährung der Pflanzen S. 224, 1, ὁμοιομερεία und πολυμέρεια S. 224, Seelenwandrung S. 222, von Leukipp abhängig S. 115, Polemik gegen denselben S. 224, vermittelt Anaxagoras orphische Anregungen S. 217, nachgebildet in Platons Gastmahl und Politikos S. 222, benutzt in [Hippokrates] de carnibus S. 225 ff., de natura pueri S. 224, 1.

Epicharm S. 227.

Epikur Zoogonie S. 231, Leiden der Urzeit S. 237, über die Seele S. 281.

Euagoras S. 21.

Eudoxos aus Knidos, im Philebos von Platon bekämpft S. 33. 167.

Eukleides der Sokratiker S. 74. 205.

εὑρήματα S. 243.

Euripides von Diogenes aus Apollonia beeinflufst S. 143, auch nach Aristophanes Thesmophoriazusen S. 115, berücksichtigt Prodikos S. 161. 257, 1. 280 und Hippias S. 257, 1, Verhältnifs zu Platon S. 16, Antiope

vorbildlich für Platons Gorgias S. 77.
Euthykrates S. 214.

Gestirngötter S. 164.
Gorgias Aufenthalt in Athen S. 19, bei Archelaos S. 11. 12, Todeszeit S. 41, ἐγκώμιον εἰς Ἠλείους S. 41, 2, Epitaphios Veranlassung des platonischen Menexenos, auch im Hippias I parodiert S. 22. 23, gegen 391 abgefafst S. 24, nicht von G. selbst gehalten S. 23, Helena, Echtheit S. 35, Abfassungszeit S. 42, in Platons Menon parodiert S. 31, Olympikos 392 gehalten S. 20, in Antisthenes Archelaos angegriffen S. 10. 11, περὶ φύσεως S. 52, 1, hat Einflufs auf Antisthenes Paradoxa S. 194, G. Nachahmer des Empedokles S. 36, 1, von Platon im Philebos anerkannt S. 33.

Hades S. 132.
Harmodios und Aristogeiton S. 44.
Hegesias der Kyrenaiker S. 169. 172. 186.
Hellanikos gegen Herodot? S. 249.
Herakleides von Poseidonios benutzt S. 244 ff.
Heraklit Naturgesetz S. 101, ξυνὸς λόγος S. 134, Relativität der Eigenschaften S. 179, κεραυνός S. 123, bei Xenophon S. 127, Urfeuer in Platons Kratylos S. 131, Gegen den Dualismus S. 216, Vorbild für Empedokles doppelten Weltlauf S. 223, Vorgänger des Hippias S. 256, οἴησις S. 257, 1.
Herodoros Sophist S. 191.
Herodot benutzt III 80—82 nicht Protagoras S. 247 ff., aber III 38 eine Schrift des Hippias S. 249 ff.
Hesiod S. 78, Prometheussage und goldnes Zeitalter S. 238.
Hestia S. 231
Hippias der Sophist φύσις und νόμος S. 239. 243, Τρωικος διάλογος S. 259, knüpft an Heraklit an S. 256, ἄγραφοι νόμοι S. 253, natürliche Verwandtschaft der Menschen S. 235, von Herodot benutzt S. 249 ff., bei Dion Chrysostomos erhalten S. 274, übereinstimmend von Platon und Xenophon dargestellt S. 252 ff.
[Hippokrates] de morbo sacro S. 140, 1, de natura hominis, die Sprache θέσει S. 159, de carnibus ὀρθότης ὀνομάτων S. 159, von Empedokles und Diogenes beeinflufst S. 225 ff., de naturn pueri empedokleisch beeinflufst S. 224, 1.
Horaz S. 173.

Iphikrates S. 214.
Ismenias S. 29.
Isokrates, Euagoras Abfassungszeit S. 57, von Platon neben der Helena im Hippias I angegriffen S. 57 ff. 187. 272, Helena Abfassungszeit S. 42, Prooimion gegen Antisthenes, Aischines und Platon S. 54, von Platon im Staat berücksichtigt S. 53—55, im Theaetet S. 153, 1, Panegyrikos S. 17. 272, citiert Platons Menexenos S. 27, παρακαταθήκη S. 17, κατὰ σοφιστῶν früher als Polykrates Anklage des Sokrates? S. 29.

Kallikles S. 71.
Kambyses S. 249.
Kleanthes über die Gottheit S. 137, über die Tugend S. 213.
Konnos S. 24.
Konon S. 21.
Krantor S. 173.
Krates der Kyniker S. 6, 2, über die ἡδέα S. 169, sein Porträt S. 268 ff., Tracht S. 270.
Kratylos der Herakliteer S. 147.
Kritias S. 70. 71. 80, 2, Atheismus S. 235, Urzeit und staatliche Ordnung S. 238, baut auf Protagoras, Hippias, Prodikos fort S. 238. 239, über Erfindungen S. 244.
Kronos S. 131.
Kyniker, Goldnes Zeitalter S. 241, Spaltung in der Zeit des Krates S. 243, 1. 282.

Lactantius de opificio benutzt einen loghistoricus Varros S. 114.
Lasthenes S. 214.
Leon König von Phleius S. 246.
Leukipp S. 115. 178. 224.
Logographen S. 243.
Lucian Alektryon S. 243, 1, βίων πρᾶσις gegen die Ideenlehre S. 208, Kataplus S. 243, 1, Nachahmer Menipps S. 282, schreibt Kyniker widersprechender Richtungen aus S. 283.
Lysias Olympikos S. 15, Erotikos S. 43, Abfassungszeit S. 44.

Menippos S. 6. 208. 282.
Metrodor der Anaxagoreer S. 143, 2.
Mikkylos S. 243, 1.
Monimos der Kyniker S. 6, 2. 270.
Monismus der milesischen Philosophie durch orphischen Einfluſs modificiert S. 101 ff.

Nealkes Maler S. 214.

Orphiker Einfluſs auf Anaxagoras S. 102 ff., Kosmogonie und Dualismus S. 216 ff., Einfluſs auf die Sophisten S. 235.

Pan allegorische Deutung S. 133.
Panaitios S. 15. 215, von Cicero benutzt S. 114, meidet das Etymologisieren S. 150, athetiert den Phaidon S. 203.
Pantheismus S. 101.
Parmenides über die Nacht S. 109, Kosmogonie S. 222.
Pasiphon angeblicher Fälscher des Antisthenes und Aischines S. 14. 27.
Pausanias Erotikos S. 43.
Perikles Leichenrede S. 24.
Persaios S. 213, bezweifelt ohne Grund sokratische Dialoge S. 14. 15.
Persephone S. 132.
Philokrates S. 214.
φιλόσοφος S. 246. 276.
Pindar S. 250.
Platon der Sokratiker, bei Dionysios S. 16, Verkauf auf Aigina S. 210. Schriften: Apologie S. 19, [Axiochos] S. 158. 169. 280—282, Zeit S. 282, Erastai S. 103, [Eryxias] S. 274, Euthydem S. 189. 273 ff., Euthyphron S. 146, 1, Gorgias S. 69 ff., Hippias I S. 57 ff. 179 ff. 203 f., Echtheit S. 56, Jon S. 198, Kratylos S. 6. 42, 1. 129—154. 193, Kritias S. 71, Kriton S. 19, Lysis S. 187. 201, 1, Menexenos

S. 18 ff., Echtheit S. 20, Zeit (391—390) S. 21, Menon S. 27 ff. 193 ff. 260 ff., Zeit (282) S. 29, Nomoi S. 82 ff., Phaidon S. 199 ff., Zeit S. 42, 1, Philebos S. 33. 167, Politeia S. 16. 67. 257. 271, Politikos S. 71, 1. 222. 237, Protagoras S. 49. 215, Sophistes S. 191, Symposion S. 34 ff., Timaios S. 265 ff. Begründung der Tugend S. 74, Protreptik des Euthydem S. 274, Lehrbarkeit der Tugend S. 265, propaedeutischer Werth der Mathematik S. 265 ff., Ideenlehre, Ausgangspunkt von Parmenides S. 195. 267, Verwandtschaft mit den antisthenischen Paradoxa S. 196, Parusie S. 189, μετέχειν S. 190, Zweckmäfsigkeit der Welt im Timaios S. 183, Elementarflächen S. 267, Streit mit Antisthenes um die Ideenlehre S. 188 ff., ihr Zusammenhang mit dem Unsterblichkeitsglauben S. 198, Form der Polemik gegen Mitschüler S. 188, Polemik gegen Antisthenes im Menon S. 197. 260 ff., im Phaidon S. 199, im Lysis S. 201, 1, im Kratylos S. 148 ff., Erwiderung auf Angriffe des Antisthenes im Staat S. 16, im Euthydem S. 189, im Kratylos S. 152. 193, im Hippias I S. 203 f., im Theaetet S. 153, im Sophistes S. 191, Polemik gegen Aristipp im Lysis S. 187, gegen seine Aesthetik im Hippias I S. 184, gegen seine Erkenntnifstheorie im Theaetet S. 174 ff., Sympathie für Aristipp S. 167. Polemik gegen Eudoxos im Philebos S. 33. 167, gegen Xenophon im Protagoras S. 49, gegen dessen Angriffe auf Pausanias im Symposion S. 45, gegen Xenophon über das Schöne im Hippias I S. 180, Verhältnifs zur Sophistik S. 257. lobt Gorgias im Philebos S. 33, schildert ihn unparteiisch im Gorgias S. 76, parodiert seinen Epitaphios im Menexenos S. 22, gegen Gorgias im Menon S. 28 ff., im Symposion S. 38, Verhalten gegen Prodikos S. 275—277, reproduciert dessen Ansichten im Kratylos S. 160, erkennt ihn an im Gorgias und Euthydem S. 274 ff., verspottet ihn im Protagoras S. 275, Verhältnifs zum Sophisten Antiphon S. 79. 82. 86, zu Hippias S. 257, zu Euripides S. 16, zu Aristophanes S. 40, 1. 47. 270 ff., gegen Isokrates Helena im Staat S. 55, im Hippias I S. 56, im Symposion S. 49, gegen den Euagoras 57. 187, gegen Polykrates im Menon S. 28, Anachronismen S. 27, Unterweltsmythen S. 93.

Plutarch reproduciert akademische Polemik gegen Antisthenes Herakles S. 192, stoische Polemik gegen Theophrast S. 211, benutzt Xenokrates S. 207. 268, über die Urzeit S. 239.

Polos der Rhetor S. 72, seine Schrift S. 75.

Polos der Schauspieler S. 7.

Polykrates der Rhetor. Anklage des Sokrates in Platons Menon berücksichtigt S. 28, von Xenophon S. 125, in Isokrates Sophistenrede nicht erwähnt S. 29, χύτρας ἐγκώμιον S. 180, 1.

Poseidon Etymologie S. 131, bei Chrysipp und Diogenes von Babylon S. 132, 1.

Poseidonios aus Rhodos S. 282, von Cicero benutzt S. 114. 130, 1, περὶ θεῶν S. 164, περὶ καθήκοντος S. 215, über die Urzeit und die sieben Weisen benutzt von Cicero und Seneca S. 244, Verehrer des Pythagoras S. 245.

Prodikos der Sophist. Herakles S. 66. 78, von der Unterwelt S. 87, περὶ φύσεως ἀνθρώπου S. 158. 164. 235, in Aristophanes Vögeln parodiert S. 129. 157, Xenophons Quelle für die Pronoialehre S. 156, Sprachstudien S. 159, Apotheose des Nützlichen S. 160, nicht irreligiös sondern reformatorisch S. 163, schliefst sich in der Physik an Anaxagoras und Diogenes an S. 161. 164. 281, Verhältnifs zu Platon S. 274—277, zu Antisthenes S. 158, zu Euripides S. 161. 257, 1.

Prometheus Sophist S. 192.

Protagoras der Sophist. καταβάλλοντες, von Euripides gemifsbilligt S. 145, von Herodot nicht benutzt S. 247 ff., in περὶ θεῶν nimmt er die xenophanischen Einwürfe gegen die Volksreligion auf, was in Euripides Herakles Aristophanes Wolken und Platons Euthyphron berücksichtigt wird S. 146, 1, Gottverwandtschaft des Menschen S. 119, über die Sprache S. 121, von Heraklit beeinflufst, ohne seine Physik anzunehmen S. 177, geht von Leukipp aus S. 178, Erfinder des propaedeutischen Mythos S. 236, Prometheusmythos S. 235, Abweichungen von Hesiod S. 238, in Platons Theaetet nicht unmittelbar bekämpft S. 174.

Protarchos Rhetor, Gorgias Schüler S. 33.

Psammetich Sprachstudien S. 250.

ψυχή Etymologie S. 139.

Pythagoras S. 246.

Rhea S. 131.

Sappho über Aphrodite S. 36.

Satyros Schauspieler S. 7.

Scipio S. 214.

Schlacht bei Korinth 392 v. Chr. S. 21, bei Lecheion 391 v. Chr. S. 21.

Sonnenwende S. 107.

Sokrates Sendung des Archelaos S. 10, politischer Standpunkt S. 69, Utilitarismus? S. 74. 273 ff., Daimonion S. 75, Dogmatiker? S. 155, Verhältnifs zu Prodikos S. 275.

Sophisten dogmatisieren in der Ethik S. 72, in der Physik S. 236.

Sophokles S. 16, über die Liebe S. 36.

Sprache S. 121. 279.

Stilpon S. 173.

Stoiker Akustik S. 212, Embryologie S. 139, Unsterblichkeit S. 199, Prometheussage S. 212, über die Weltregierung gegen die Epikureer S. 165, abhängig von Diogenes S. 139. 220, 2.

τέχνη S. 85. 97.

Teles S. 169. 214.

Thales S. 247.

Theodoros der Kyrenaiker S. 169. 181.
Theognis Tugendlehrer S. 78.
Theophrast περὶ εὐδαιμονίας, Kallisthenes S. 211, περὶ εὐσεβείας S. 221, Leiden der Urzeit S. 237.
Thetys S. 131.
Thrasybul S 21.
Thrasymachos der Rhetor S. 79.
Totenbestattung S. 249.
Τύχη S. 85. 97. 105.

Uranos S. 131.

Varro loghistorici (Tubero) benutzt von Cicero Censorinus und Lactanz S. 114. 130, 1. 164.

Weltbühne S. 3—10.

Xenokrates über die Gottheit S. 268, Unsterblichkeitslehre S. 207, Askese S. 240, orphische Neigungen S. 277.
Xenophon der Sokratiker. Symposion Abfassungszeit S. 49, Memorabilien doppelte Recension S. 124, Teleologie S. 97 ff., Erhaltung der Gattung S. 127, Mantik S. 128, Monotheismus und Pantheismus S. 162, gegen Anaxagoras S. 155, gegen Pausanias Erotikos S. 45, gegen Platons Gorgias 253, Lysis S. 181, 1, gegen Antisthenes S. 198. 257, 1.

Zenon der Stoiker über das Feuer S. 155, 1, Definition der Tugend S. 213.
Zethos S. 77.
Zeus Etymologie S. 131.

Stellenregister.

Aelian V. H. II 11 S 3.

Aetius placita I 29, 7 S. 105, II 4, 16 S. 138, II 6, 3 S. 218. 219, II 8, 1 S. 104, II 8, 4 S. 225, II 25, 10 S. 228, III 3, 8 S. 145, IV 5, 7 S. 226, IV 19, 3 S. 201, 1, IV 19, 4 S. 212, V 7, 1 S. 221, V 15, 4 S. 140, V 19, 5 S. 221, V 20, 5 S. 118, 2. 120, V 23, 2 S. 220, V 25, 4 S. 220, V 26, 4 S. 220. 224. 225.

Aischylos Prometheus 447—508 S. 238, frg. 437 S. 133.

Alexander περὶ ῥητορ. ἀφορμ. S. 181, 1.

Alexander Aphrod. de fato 8 S. 105.

Antiphon sophista (Blafs) frg. 83 S. 230, frg. 98 S. 80, frg. 101 S. 84, 1, frg. 108 S. 80, 1, frg. 127 S. 80. 172, frg. 128 S. 80, frg. 131 S. 81. 171, frg. 132 S. 81. 171, frg. 133 S. 81. 172, 2.

Aristophanes aves v. 685 S. 128, v. 688 S. 157, v. 692 S. 129, v. 708 S. 128, v. 1552 S. 40, nubes v. 157 S. 117, 1, v. 404 S. 228, v. 424. 627 S. 143, tagenistae frg. 1 S. 160, Thesmophor. v. 5 ff. S. 115, v. 14 S. 231, v. 144. 168 S. 271, v. 272 S. 117.

Aristoteles de anima I 2 p. 405b 26 S. 140, de caelo I 3 p. 270b 24 S. 228, eth. Nicom. I 13 p. 1102b 5 S. 170, VI 7 p. 1141b 3 S. 247, VIII 2 p. 1155a 16 S. 201, 1, X 2 p. 1272b 29 ff. S. 167, frg. 44 S. 235, 1, de gener. et corr. II 6 p. 334a 5 S. 220. 229, hist. an. III 3 p. 513a 10 S. 226, Metaphys. A. 3 p. 933b S. 4, 1, A 3 p. 984a 11 S. 217, Γ 5 p. 1010a 10 S. 147, de partit. an. IV 10 p. 687a 7 S. 108. 118, phys. II 1 p. 193a 9 S. 85. 230, polit. III 13 p. 1260a 25 S. 30, rhetor. II 23 p. 1398a 24 S. 10, 2, III 14 p. 1415b 38 S. 41, 2, [de Xenophane] p. 980a 8 ff. S. 194.

Arius Didymus frg. phys. 29, 7 S. 137, frg. 33 S. 155, 1.

Arrian Epictet. diss. I 17 S. 149.

Athenaeus V p. 220d S. 10. 188. 203, XII p. 543 f. S. 215, XIII p. 599 ff. 600b S. 133. 201, 1, XIV p. 656 f. S. 209.

Augustin de dial. 6 S. 130, 1.

Bakchylides frg. 47 S. 143.

Censorinus de die natali IV, 8 S. 218, IV, 9 S. 231, 1, XIV S. 130, 1.

Cicero de deor. nat. I 14, 37 S. 137, II 15, 40 S. 155, 1, II 21, 56 S. 134, 1, II 24, 63 S. 130. 133, II 27, 68 S. 130, 1, tusc. disp. I 45, 108 S. 260, III 10, 20 S. 211, V 2, 6 S. 244, V 3, 8 S. 246, V 9, 24 S. 211.

Clemens Alex. paedagog. II 9 S. 170, 1, strom. II p. 485 S. 37, III p. 520 S. 171, 2.

David in Aristotelis categ. 6, 8 S. 177, 1. 251, 2.

Demetrius de elocut. 261 S. 170.

διαλέξεις c. 2 S. 250, c. 5 S. 259.

Dio Chrysostomus or. VIII (de virtute) p. 286 R S. 192, XII (de prima dei cognitione) p. 384 R S. 232, p. 368 R S. 234, p. 390. 391 R S. 234, 1, XIII (de fuga) p. 427 R S. 1. 3, XXVI (de consultatione) S. 194, 1, XXX (Charidemus) p. 550 R S. 90, LXIII (de fortuna I) p. 325 R S. 215, LXV (de fortuna III) p. 344 R S. 88, LXXV (de lege) p. 406. 408 R S. 254 ff., LXVI (de consuetudine) p. 410 R S. 254 ff., LXXVII und LXXVIII (de invidia.) p. 412. 431 R S. 201, 1.

Epistolographi (Hercher) Socratis ep. I S. 4, Cratetis ep. XXIV S. 209, Diogenis ep. XXXII S. 242.

Empedokles (Stein) v. 262—269 S. 218, v. 258 S. 219, v. 405—407 S. 221.

Euripides Bakcken v. 287 S. 144, Herakles v. 1341 S. 146, 1, Hiketiden v. 196—213 S. 239. 279, Fragment 53 S. 257, 1, frg. 104 S. 37, 1, frg. 142 S. 257, 1, frg. 168 S. 257, 1, frg. 176 S. 257, 1, frg. 198 S. 77, frg. 235. 239. 240. 242. 279. 284 S. 251, 1, frg. 287 S. 144, frg. 333 S. 78, 1, frg. 334 S. 128, 1, frg. 340, 4. 366. 387 S. 257, 1, frg. 404. 442 S. 251, frg. 451 S. 143, frg. 454 S. 257, 1, frg. 488 S. 116, frg. 491 S. 117, frg. 514 S. 257, 1, frg. 546 S. 16, frg. 547 S. 171, 2, frg. 578 S. 122, frg. 773. 793 S. 257, 1, frg. 808 S. 122, frg. 828 S. 257, 1, frg. 854 S. 144, frg. 900 S. 171, 2, frg. 912 S. 252, 1. 257, 1, frg. 938 S. 131. 143.

Eusebius praep. ev. I 8, 10 S. 218. 219, XV 15, 7 S. 137.

Fulgentius II 9 S. 215.

Galen de Hippocr. et Plat. 7, 2 S. 213, 1, περὶ δυναμ. φυσ. 2, 9 S. 158.

Gorgias Epitaphius frg. 2 S. 22. 23, Helena (Blafs) § 6 S. 36, § 13 S. 35, § 14 S. 22. 39, 2, § 18 S. 36.

Harpokration s. v. δῖνος S. 85.

Herodot I 42 S. 123, 1, III 38 S. 249, III 80—82 S. 247 ff., VI 43 S. 248.

Hesiod Erga v. 192. 200 S. 238.

Hesych s. Ἀγαμέμνων S. 143, 2.

Hippokrates de carn. c. 2 S. 227, c. 3 S. 230, c. 4 S. 159, c. 6 S. 231, de flat. c. 3 S. 122, de locis in hom. c. 2 S. 232, de nat. hom. c. 5 S. 159, de nat. puer. c. 17. 19. 21. 27. 35 S. 224.

Hippolytos philosophum c. 8 S. 102, 1, c. 9, 5 S. 122, 1, c. 21 S. 140.

Ibykos frg. 28 S. 143.
Isokrates Antidosis § 30 S. 63, § 258 S. 63, § 260 S. 55, § 269 S. 63, Busiris § 2 S. 60, Euagoras § 1. 2 S. 71. 72, § 7 S. 58. 272, § 8 S. 62, § 12—18 S. 59, § 39 S. 57. 59, Helena § 4 S. 53, § 8 S. 64, § 12 S. 66, § 46 S. 45, § 54 S. 55, Nikokles § 2 S. 60, § 12 S. 62, § 26 S. 248, § 39 S. 64, § 45—47 S. 65, Panegyrikos § 9 S. 272, § 188 S. 17, Panathenaikos § 17 S. 65, 1, κατὰ σοφιστῶν § 24 S. 63.

Kritias frg. 1 S. 244.

Lactantius de opificio dei c. 6 S. 128, 2, c. 8 S. 117. 119, c. 15 S. 117, 1, c. 16 S. 114.
Laertius Diogenes I 3, 6 S. 102, I 3, 9 S. 103, I 8, 12 S. 246, 1, I 14, 40 S. 246, II 3, 11 S. 143, II 4, 17 S. 117, 1 (cf. Reiske u. Diels Hermes 24 S. 307), II 5, 25 S. 6, 1, II 5, 46 S. 81, II 7, 61. 64 S. 14. 15, II 8, 90 S. 184, II 8, 98 S. 169, II 8, 99 S. 181, II 12, 119 S. 188, VI 1, 5 S. 201, 1, VI 1, 6 S. 64, VI 1, 11 S. 68, 2, VI 1, 12 S. 197, 1, VI 1, 17 S. 89. 197, VI 2, 35 S. 9, VI 3, 83 S. 270, VI 5, 87 S. 270, VI 9, 105 S. 197, 1, VII 1, 55 S. 212, 2, VII 1, 61 S. 189, VII 1, 92 S. 213, 1, VII 1, 129 S. 215, VII 2, 160 S. 6, VII 2, 163 S. 214, IX 8, 53 S. 188, X 1, 63 S. 281.

Lucian Alektryon. c. 26 S. 7, 1. βίων πρᾶσις c. 7, 8 S. 270, 16 S. 208, δραπέται 17 S. 242, Ikaromenippos c. 29 S. 7, 1, Menippos c. 16 S. 7 νεκρ. διαλ. c. 11 S. 88, c. 16 S. 206, περὶ πένθους 21 S. 260.
Lucretius I 830 S. 224, III 1047 S. 170, 1, V 805 S. 231, 1, V 835 S. 128, 2.

Macrobius sat. I 17, 7 S. 130, 1, I 23, 8 S. 131.

Nemesius Emessenus de nat. hom. 2 p. 31 S. 278.

Origenes c. Celsum I 4 S. 80.

Pausanias VIII 1—4 S. 243.
Philodem de piet. Gomp. p. 70 S. 142, p. 72 S. 151, 3, p. 80. 82 S. 132, 1.
Philostrat vit. soph. I 9 S. 22.
Photios cod. 158 S. 14.
Pindar frg. 169 S. 251.
Platon [Axiochos] p. 366a S. 281, p. 370b S. 280, p. 370c S. 281, [Eryxias] p. 400 S. 260, Euthydem p. 278c S. 273, p. 280 S. 181, 1, p. 282abd S. 277, p. 282d S. 273, p. 284d S. 271, p. 297c S. 190, p. 299c S. 260, p. 300c S. 189, Gorgias p. 448c S. 75, p. 449a S. 76, p. 456 S. 76, p. 470d S. 11, p. 484b S. 251, p. 490e S. 252, p. 492c S. 86, p. 492e S. 87, p. 493a S. 87, p. 493b S. 87, 1, p. 493d S. 86, p. 494a S. 77, p. 497e S. 74. 189, Hippias I p. 281d S. 58. 272, p. 282a S. 23, p. 282ad S. 57, p. 283a S. 58, 2, p. 283b S. 64, p. 285a S. 259, 1,

p. 285b S. 60, p. 285c S. 62, p. 286a S. 272, p. 286b S. 60, p. 287e S. 60, p. 287e—289d S. 179, p. 291d S. 59, p. 295b S. 57, p. 295c—297c S. 180, p. 298a—303c S. 182, p. 298b S. 57, p. 301c S. 60. 204, p. 301de S. 61, p. 303e S. 185, p. 304a S. 60. 61. 204, p. 304b S. 60, Kratylos p. 384b S. 159, p. 396ab S. 131, p. 396c S. 135. 152, p. 397c S. 134, p. 397f S. 135, p. 398d S. 242, p. 399c S. 135, p. 399e S. 139, p. 400c S. 133, p. 401a S. 129, p. 403a S. 132, p. 403b S. 160, p. 404a S. 84, 1, p. 404bd S. 132, p. 406c S. 132, p. 407ad S. 133, p. 408a S. 133, p. 408c S. 5. 139, p. 408d S. 133, p. 410b S. 135, p. 410d S. 144, p. 411a S. 152, p. 411b S. 200, p. 412b S. 132, p. 412d S. 136, p. 413c S. 138, 1, p. 413d S. 137, p. 438c S. 134, p. 439d S. 149, Kriton p. 52c S. 70 p. 53e S. 30, 1, Lysis p. 214a S. 201, 1, p. 215bc S. 201, 1, p. 217c S. 190, Menexenos p. 234c S. 22, p. 235cd S. 25, 1, p. 243a S. 23, p. 244a S. 25, p. 249c S. 25, Menon p. 71d S. 38, p. 73c S. 31, p. 76c S. 31 p. 77b S. 31. 264, p. 79e S. 264, p. 80a S. 31, p. 86d S. 260, p. 86e S. 261, Nomoi I p. 636c S. 46, 2, IV p. 715e S. 277, X p. 889b S. 82 ff., p. 391bc S. 96. 97, Phaidon p. 62b S. 86, 1, p. 69a S. 16, p. 77d S. 199, p. 90b S. 200, p. 91a S. 203, p. 96d S. 229, p. 100d S. 189. 204, p. 103a S. 201, Phaidros p. 247a S. 57, p. 255c S. 46, 2, p. 256c S. 46, 1, Philebos p. 44b S. 152, 1, p. 50b S. 5, 2, p. 51a S. 152, 1, p. 58a S. 39, 1, p. 59b S. 33, Politeia II p. 372b S. 67, III p. 411a S. 117, p. 414c S. 25, VI p. 487b S. 53, VIII p. 568a S. 16 p. 577b S. 5, 2, X p. 605c S. 184, Politikos p. 270a S. 222, p. 293d S. 71, p. 299b S. 71, Protagoras p. 316c S. 51, 1, p. 320c S. 128, p. 320d S. 84, 1, p. 322a S. 80, 1. 119. 279, p. 337 ff. S. 251, p. 342a S. 51. 245, p. 347c S. 51, p. 351b S. 71, Sophistes p. 225b S. 93 p. 235b S. 63 p. 246b S. 204, Symposion p. 177b S. 66, p. 180a S. 45, p. 181b S. 44, p. 185c S. 67, p. 190a S. 222, p. 192a S. 47, p. 193a S. 34, p. 194c S. 34, p. 196b S. 38, p. 197b S. 39, p. 198c S. 40, p. 203d S. 39, 2, p. 215a S. 48, Theaetet p. 152ac S. 174, p. 169b S. 153. 192, p. 172c S. 63, p. 174d S. 62, p. 175b S. 58, p. 176b S. 60, 1, p. 182a S. 209, p. 201d S. 151, Timaios p. 53d. 54c S. 267.

Plutarch de amicitia frg. 14 S. 8, aquae et ignis comparat. 12 S. 170, 1, cons. ad Apollon. 3 S. 90, 34 S. 94, 1, de ei ap. Delphos 6 S. 192, de esu carnium I 2 S. 213, I 7, S. 240, non posse suav. viv. sec. Epic. 4, 5 S. 176. 185, de exilio 5 S. 100, de facie in orbe lunae 30 S. 207, de fortuna 3 S. 108. 128. 212. 214, c. 4 S. 212. 214, de fuga 4 S. 87, quaest. conv. V 1 S. 184, quaest. Plat. V 2, S. 268, 1, an. seni sit. ger. resp. 3 S. 7, 1, De Stoic. repp. c. 23 S. 105, c. 39

S. 162, 1, c. 41 S. 140, de tranqu. 4, 10 S. 47, c. 10 S. 9, de virtute morali 2 S. 213, [vita Demosthenis] 66 S. 7, 1.
Pollux VI 16, 98 S. 66.
Porphyrius de abst. II 8 S. 240, II 21 S. 24.
Probus in Verg. Ecl. 6, 31 S. 145.
Proclus schol. in Cratylum 15 S. 159.

Sappho frg. 43 S. 36.
Scholia in Apollonii Argon. II 1248 S. 215, in Germanici Arat. II 87 S. 192, 2, in Pindari Ol. XIII 27 S. 244.
Seneca epistolae morales 90, 5. 6. 31. 32 S. 244. 245, nat. quaest. IV 2, 28, VI 15 S. 228.
Sextus Empiricus pyrrhon. hypotyp. I 120 S. 177, III 226 S. 260, adv. math. VII 48 S. 6, 2, VII 77 S. 194, VII 88 S. 6, 2, IX 54 S. 238.
Simplicius in categ. p. 66 b S. 209, in phys. p. 6 S. 111, p. 7 S. 109, p. 33 S. 102. 140. 277, p. 35 S. 110, p. 36 S. 112.
Sophokles frg. 667 S. 122, frg. 856 S. 36, frg. 875 S. 138.
Stobaeus ecl. I 4, 7 S. 97, I 15, 6 S. 104, I 25, 3 S. 155, 1, I 33, 2 S. 188, florilegium III 85 S. 10, IV 61 S. 10, V 67 S. 6. 9. 94, 1, XVI 9 S. 172, XXIX 68 S. 94, 1, LXVII, 1 S. 171, 2, LXVIII 37 S. 171, LXXXIII 17 S. 128, 1, LXXXXVII 28 S. 8, LXXXXVIII 56 S. 171, LXXXXVIII 63 S. 172, 2 LXXXXVIII 72 S. 169, CVI 14 S. 6, CVIII 82 S. 6, CXXI 18 S. 160, CXXIII 12 S. 260, CXXIV 41 S. 10.
Syncellus chron. p. 149 c S. 143, 2.

Tatian c. Graecos 21 S. 143, 2.
Tatius Achilles Isagog. in phaen. p. 139 S. 144.
Tertullian de anima 24 S. 140.
Themistius περὶ ἀρετῆς S. 450 S. 192, 1.
Theophrast de sensu § 27 S. 104, § 41 S. 117, § 42 S. 109. 114. 120, § 43 S. 119, § 44 S. 120. 121, § 46 S. 115, § 48 S. 118.

Xenophon Apologie § 31 S. 29, Apomnem. I 1, 11 S. 126, I 2, 9 S. 70, 1, I 2, 19 S. 198, I 2, 32 S. 70, 1, I 4 S. 73. 97 ff., I 4, 1 S. 124, I 4, 5 S. 115, I 4, 6 S. 113, I 4, 7 S. 127, I 4, 8 S. 110. 122, I 4, 11 S. 119. 123, 1, I 4, 12 S. 121. 127, I 4, 13 S. 120. 121, I 4, 14 S. 108, I 6 S. 81. 154. 171, II 1 S. 78, III 5 S. 26, III 8 S. 78. 180, III 8, 4 S. 74, 1, III 9, 6 S. 257, 1, III 9, 14 S. 181, 1 IV 3 S. 97 ff. 158, IV 3, 2 S. 125. 126, IV 3, 3 S. 123, 1, IV 3, 4 S. 73, IV 3, 8 S. 107, IV 3, 10 S. 108, IV 3, 12 S. 121, IV 3, 13 S. 122. 124, IV 3, 14 S. 122, IV 4 S. 252, IV 4, 17 S. 254. 255, IV 4, 20 S. 74, 1, IV 6. 8. 9 S. 74, 1, IV 7, 6 S. 127. 155, 1, Symposion II 12 S. 49, II 26 S. 67, IV 62 S. 49. 158. 257, V 7 S. 48, VII 1 S. 50, VIII 3 S. 67, VIII 9 S. 46, VIII 31 S. 46, VIII 32. 33 S. 45, VIII 39 S. 49.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

SCHIEDECK 1991
Handbuchbinderei

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dümmler, Georg Ferdinand,

Akademika Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen

Giessen 1889

Ph.u. 138 xm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879331-5